





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841

الافتتاحية

الدراسات والتحقيق



◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (30) 1445 هـ .





العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الثلاثون

ربيع 2024 م

رمضان 1445 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ





الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت :Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يُمنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

-١ البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

-٢ التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

-٣ الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

-٤ عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

-٥ حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

-١ ملكيّتي الفكريّة للبحث.

-٢ التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (....)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(..)

البريد الإلكترونيّ للباحث (..)

رقم الهاتف: (..)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ مالموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد



لا يقف علم الكلام على حدود بيان العقيدة فحسب، بل إنّ مهمّته في الذبّ عن العقيدة هي الوظيفة الأساسيّة من وجوده، فتأمين سلامة العقيدة هي الأكثر عنايةً من سائر وظائفه، ومن جملة الضمانات التي أوجدها علم الكلام لسلامة العقيدة وديمومتها الحفاظ على استمرار خطّ التأصيل العَقَدي الذي أسّسه رسول الله ﷺ بوساطة وجود فكر أهل البيت عليهم السلام، بوصفهم المعبرّ الأمثل عن العقيدة الإسلامية السليمة.

ولقد استمرَّ أهل البيت عليهم السلام، على هذا النهج، ومن بعدهم العلماء من جيل المؤسّسين وحملة فكرهم بإيجاد سبل أمان العقيدة والأمن الفكري، وصونهما وإيجاد خطوط الصدّ أمام الهجمات التي واجهتها والدعاوى التضليلية التي حاولت النيل منها. حتى استوى علم الكلام الإمامي على سُوقِه، بما قدّم أجيال العلماء الذين تلوا تلامذة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، عبر تبويبه ووضعه في قالبٍ منهجيّ رصين.

في العدد الحالي من مجلة العقيدة أبحاثٌ ناظرةٌ إلى ما تقدّم، وأولى تلك الأبحاث هو ما يتعلّق بمباحث التوحيد، ومهمّة برهان الصديقين في استعماله لإثبات عقيدة وجود الله تعالى، استناداً إلى حقيقة الوجود الخارجي، وأصله الذي يستدعي واجدًا له، وهو واجب للوجود بذاته.

ويلي هذا البحث بحثٌ حول التأسيس النبويّ لمرجعيّة أهل البيت الدينيّة بعد النبيّ ﷺ، تلك المرجعية التي حفظت الرسالة، في بيان أصولها وفروعها، وردّ الشبهات عنها، مراعيةً في ذلك مستوى المتلقّي، وطبيعة الموقف، وسياق الخطاب.

ووفقًا لذلك ولظهور آراء ارتيابية في مهمة النبيّ ﷺ في تأسيس تلك المرجعية وتناميها بفضل تبنّي الجانب السياسي لها، فقد كان لعلماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، دورٌ في الدفاع عن تلك العقيدة الرساليّة وحفظه هويّتها؛ لذا جاء بحث (النقد النوعيّ للآراء حول تأريخ ظهور التشيّع وكيفيته) للردّ على تلك الأصوات المناوئة لفكر أهل البيت عليهم السلام،، التي كان مسرح السلاطين عشًّا لها.

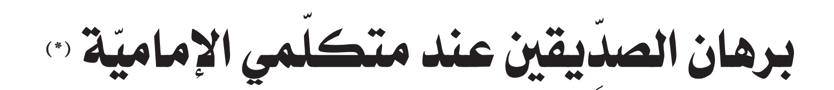
وفي العدد بحوثٌ أُخر ناظرةٌ إلى العقيدة من زوايا قريبة من ذلك، منها بحث حول اجتهاد الصحابة وحجيّة آراءهم كمشروع بديلٍ لمشروع رسول الله في مرجعيّة أهل بيته عليهم السلام،، فيتناول تلك الدعوى قراءةً، ونقدا، وترجيحًا.

ويُختتم العدد بدراسة تحليلية موضوعيّة حول الإلحاد المعاصر ، بعد بيان مناشئه ومرتكزاته، ثمّ مناقشة ونقد أبرز آراء قادته.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم. واللهُ وليُّ التوفيق.

د. عمّار عبد الرَّزاق علي الصَّغير

النجف الأشرف ٢٣ شهر رمضان ١٤٤٥هـ



برهان الصدّيقين عند متكلّمي الإماميّة (*)

الدكتور حميد عطائي

تعريب وتلخيص: هاشم مرتضى

(*) أصل هذا البحث مستلٌّ من كتاب (تاريخ برهان هاي اثبات وجود خدا در كلام امامية) من منشورات المعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية عام 1401 ش الجزء الثاني الفصل السابع.

الملخّص

لقد تطرّقت كثيرٌ من الدراسات في برهان الصديقين، إلى نشأته وتطوّره في الفلسفة الإسلاميّة، وأمّا تاريخه في علم الكلام فلم يُعتنى به بنحوٍ جيّد، وسنحاول هنا بعد تعريف برهان الصدِّيقين بيان التحوّلات التي شهدها هذا البرهان عند متكلّمي الإماميّة إلى عصر الملاّ صدرا (ت ٠٥٠١هـ). وتبينّ هذه الدراسة كيفيّة إسهام المتكلّمين في تطوير هذا البرهان وتكثيره وتحوّله في تلك المدّة، وإنّهم تمكّنوا من إعطاء تقارير جديدةٍ وبديعةٍ له، وأسهموا في تقويته وتحكيمه.

الكلمات المفتاحية: واجب الوجود، الوجود، الامتناع، الحدوث، الإمكان، القِدَم.

The Proof of the Righteous Among the Theologians of the Imamiyyah

Dr. Hamid Ataie Nazari
Translation and Arabization: Hashem Murtada

Abstract

While numerous studies have explored the Proof of the Righteous (Burhan al-Siddiqin) in terms of its origins and development within Islamic philosophy, its history within the field of Kalam (Islamic theology) has not been thoroughly examined. This study aims to define the Proof of the Righteous and trace the transformations it experienced among the Imamiyyah theologians up to the time of Mulla Sadra (d. ١٠٥٠ AH). It reveals how theologians have contributed to the evolution, expansion, and transformation of this argument throughout that period. They have succeeded in providing new and original expositions, thereby reinforcing and refining the proof.

Keywords: Necessary Existence, Existence, Impossibility, Coming into Being, Possibility, Perpetuity.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ربمّا يقال إنّ برهان الصدِّيقين هو الصورة المتعالية لبرهان الإمكان والوجوب؛ لذا نرى كثيراً من متكلّمي الأشاعرة والإماميّة، تمسّكوا بهذا البرهان بدل برهان الإمكان والوجوب لما فيه من خصائص عدّة، وبعد مقارنة هذين البرهانين نرى أنّ برهان الإمكان والوجوب يرتبط مباشرةً ببرهان الصدِّيقين وربمّا يكون مقدّمة له أو من خلفيّاته المعرفيّة، وبلغ هذا التقارب نحوًا جعل بعضهم يعدّ برهان الصدِّيقين من فروع برهان الإمكان والوجوب، ولكن كما سوف نرى فإنّ برهان الصدِّيقين برهانٌ مستقلّ، ويختلف عن برهان الإمكان والوجوب.

يُعدّ برهان الصدِّيقين من الأدلّة المعتبرة لإثبات وجود الله، نشأ في البداية من الفلسفة، ولاقى إقبالاً لدى جميع الفلاسفة، ويُعدّ ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) مبدع هذا البرهان وسمّاه (طريق الصديقين) لإثبات وجود الله، ثمّ دخل هذا البرهان في علم الكلام على يد الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وسرعان ما تمّ قبوله عنده المتكلّمين وأصبح من أفضل البراهين لإثبات وجود الله.

ثمّ إنّ اهتمام متكلّمي الإماميّة بهذا البرهان وتداوله في مدرستَيْ الحلّة المتأخّرة وقم، وإسهامهم في تقديم تقارير متنوّعة له، دليلٌ على إقبالهم وتعاطيهم لهذا البرهان، وعلى سبيل المثال قد أصبح اهتمام متكلّمي مدرسة الحلّة المتأخّرة ببرهان الصدِّيقين بنحوٍ اكتفى بعضهم به في إقامة الدليل على وجود الله تعالى، ولم يتطرّقوا إلى أيّ برهانٍ تقليديّ متداولٍ آخر كبرهان الحدوث والقدم أو حتى برهان الإمكان والوجوب.

تكمن أهميّة البحث في برهان الصديقين، وتحوّلاته في الكلام الإمامي

أنّه أصبح من البراهين الفلسفية لإثبات الله المستخدمة في الكلام الإسلامي منذ منتصف القرن السادس الهجري، وعُدّ بعد قرنين من تلك المدّة وإلى يومنا الحاضر من أهمّ البراهين عند الفلاسفة والمتكلّمين، وعليه فله موقعيّة ممتازة من بين سائر براهين إثبات وجود الله تعالى.

تعريف برهان الصديقين

يُطلق برهان الصدِّيقين على نوعٍ من البرهان لإثبات وجود الله تعالى، إذ يثبت وجوده من دون لحاظ المخلوقات، وبمجرّد الاستناد إلى أصل الوجود ومطلق الواقع وحقيقة الوجود الخارجي. ففي هذا البرهان يُجعل الواقع الخارجي أو وجود موجودٍ في العالم الخارجي مع قطع النظر عن ماهية ذلك الوجود وخصائصه، يجعل هذا دليلاً على وجود الله، ويثبت بهذا الطريق أنّ تحقّق موجودٍ في العالم الخارجي لا يمكن من دون وجود الواجب بالذات أو الله تعالى.

يثبت برهان الصديق وصفًا (أي وجوب الوجود) لمطلق الواقع والوجود، وهو وصف لله تعالى في الحقيقة، وبالمآل تثبت عينيّة الله مع مطلق الواقع والوجود. وبناءً على هذا يمكن إثبات وجود الله بهذا الاستدلال من دون توسّط المخلوقات وحتّى في حالة إنكارها. ولبّ برهان الصدِّيقين الوارد في جميع تقاريره المختلفة هو أنّ الوجود لا يتحقّق من دون وجود واجب الوجود بالذات؛ ولذا فإنّ تحقّق الوجود، ووجود الموجودات الخارجيّة، يدلّ على تحقّق واجب الوجود بالذات. وعليه فإنّ برهان الصدِّيقين يثبت الله تعالى بأنّه موجودٌ وأنّه خالقٌ وواجب الوجود.

ومع لحاظ التعريف المذكور أمكن القول بوجود أمرين في كلّ براهين الصديقين:

١. لزوم وجود قضيّةٍ ضمن مقدّماته الظاهرة أو المضمرة من قبيل: (الشيء موجودٌ ضرورة)، أو (يوجد موجودٌ يقينًا)، أو (توجد واقعيّة حتمًا)؛ لأنّه مع مجرّد قضيّة كهذه يتم اتصال الاستدلال بالعالم الخارج عن الذهن، وبهذا يختلف برهان الصدِّيقين عن البرهان الوجودي الذي يُعد برهانًا بمحوريّة المفهوم.

٢. الموجود أو الواقع الذي يكون الوساطة في إثبات وجود الله، لا بدّ ألّا يكون واقعًا خاصًّا أو بتعبيرٍ آخر لا يكون موجودًا متّصفًا بصفات المخلوقات من قبيل الإمكان أو الحدوث؛ لأنّ إنكارها في هذه الحالة يؤدّي إلى عدم إثبات وجود الله.

وعليه لا بدّ ألّا يتّصف الواقع المستند عليه في مقدّمات برهان الصدِّيقين بأوصافٍ خاصّة مثل الحدوث أو الإمكان التي تصدق على بعض الموجودات فقط، خلافًا لبرهان الحدوث والقدم أو برهان الإمكان والوجوب. هذه الخاصيّة في برهان الصدِّيقين تميّزه عن البراهين المعتمدة على المخلوقات التي تثبت وجود الله عن طريق الاستناد إلى الموجودات المخلوقة الخارجيّة.

ومع هذا البيان يظهر الفرق بين برهان الصدِّيقين وبرهان الإمكان والوجوب، فبرهان الصدِّيقين استدلالٌ يدور حول محور الموجود، وناظرٌ إلى الوجود العامّ، ويستند في مقدّماته لإثبات وجود الله -بدل الاستناد إلى موجودٍ أو عدّة موجوداتٍ معيّنةٍ ومتشخّصةٍ في الخارج- إلى مطلق الواقعيّة أو حقيقة الوجود الخارجيّة مع قطعٍ النظر عن أيّ وصفٍ آخر، ويثبت جرّاء ذلك عدم إمكان تحقّق موجودٍ في الخارج من دون وجود الله تعالى. أمّا برهان الإمكان والوجوب فهو بالأساس نوعٌ آخر من براهين إثبات وجود الله، أي من البراهين الدائرة مدار المخلوقات، والناظرة إلى وجودٍ خاصّ، إذ يتم الاستناد في إثبات وجود الله تعالى إلى بعض الموجودات أو الظواهر مع صفات وخصائص متعيّنة خارجيّة. وبعبارةٍ أُخرى إنّ برهان الإمكان والوجوب من البراهين الكسمولوجيّة التي تستند -لإثبات وجود

الله- على خاصيّة (الإمكان الذاتي) للموجودات المحسوسة المتشخّصة في العالم الخارجي، فنقطة الشروع في هذا البرهان إثبات موجودٍ ممكن الوجود، وبعد التصديق بهذا الوجود الممكن يثبت وجود واجب، والحال أنّ نقطة الشروع في برهان الصدِّيقين هو الوجود المطلق.

إنّ الفرق بين برهان الصدِّيقين وبرهان الإمكان والوجوب كأسلوبين مختلفين للاستدلال على وجود الله، يلوح من كلمات بعض المتكلّمين أيضًا. وعلى سبيل المثال فإنّ القاضي عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) من كبار متكلّمي الأشاعرة، يشير في كتاب (المواقف) المشهور إلى خمسة مناهج مختلفةٍ لإثبات وجود الله، وقد جعل برهان الإمكان والوجوب من البراهين المندرجة تحت عنوان (مسلك المتكلّمين)، وعدّ برهان الصدِّيقين منهجًا مختلفًا لإثبات وجود الله ضمن (مسلك الحكماء)[1].

وكذلك الفخر الرازي في شرحه على الإشارات، يجعل برهان الصدِّيقين السينوي الذي يعتمد لإثبات الصانع على مجرّد النظر إلى حال الوجود، يجعله طريقًا ومنهجًا أوضح وأفضل من الاستدلال بالحدوث أو الإمكان، لإثبات وجود الله تعالى[2]. ويذكر أيضًا في تلخيصه لكتاب الإشارات طريقين قويمين لإثبات واجب الوجود: الطريق الأوّل طريق بعض المحقّقين حيث يثبتون أوّلاً إمكان المحسوسات ثمّ يثبتون وجود الواجب (وهو برهان الإمكان والوجوب)، والطريق الآخر وهو أصدق وأبعد عن الشبهات، إذ ينظر لإثبات وجود الله إلى حال الوجود من حيث هو هو (وهو برهان الصدِّيقين)[3]. وهذه الشواهد تدلّ على أنّ الفخر الرازي يعتقد باستقلاليّة برهان الصدِّيقين عن برهان الإمكان والوجوب.

ولمّا كان منطلق برهان الصدِّيقين قد ظهر في الفلسفة السينويّة، واستمرّ

[١] الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام: ٢٦٦.

[٢] الرازي، فخر الدين، شرح الإشارات ٢: ٣٨٣.

[٣] الرازي، فخر الدين، لباب الإشارات: ١٥٠.

عند تلامذته وأتباع مدرسته، فيلزم في البداية أنْ نتعرّف على تقرير ابن سينا لبرهان الصدِّيقين، ثمّ نعرّج على تحوّلات وتقارير هذا البرهان عند بعض متكلّمي الإماميّة.

برهان الصدِّيقين في الفلسفة السينويّة

كما هو معروفٌ فإنّ مبدع برهان الصدِّيقين هو فيلسوف الإسلام الشهير الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، إذ لم نجد قبله برهانًا بهذا الأسلوب لإثبات وجود الله. وقد ورد في الكتب المنسوبة إلى أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) من قبيل شرح رسالة زينون، فصوص الحكم، عيون المسائل، أدلّة عدّها بعض المعاصرين سوابق وخلفيّات أو تقارير صريحة لبرهان الصدِّيقين عند الفارابي[1]. ولكن مع لحاظ التشكيك الجادّ في صحّة انتساب هذه الكتب إلى الفارابي[2]، لا يمكننا قبول هكذا خلفيّات وسوابق، وعليه لو أردنا الاعتماد على المصادر والوثائق الموجودة والموثقة، لا بدّ أن نجعل ابن سينا هو المؤسّس والمبدع لبرهان الصدِّيقين.

وقد وسم ابن سينا برهانه ببرهان الصدِّيقين في مختلف كتبه من قبيل المبدأ والمعاد، النجاة، الإشارات والتنبيهات، وتقريره لهذا الاستدلال كما ورد في المبدأ والمعاد وكتاب النجاة هكذا: «لا شك أنّ هناك وجودًا، وكلّ وجودٍ فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإنْ كان واجبًا فقد صحّ وجود واجب وهو المطلوب، وإنْ كان ممكنًا فإنّا نوضح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»[3].

ثمّ إنّ ابن سينا لأجل إثبات مدعاه بانتهاء ممكن الوجود إلى واجب الوجود،

[١] راجع على سبيل المثال: بارسانيا حميد، برهان صديقين (مباني وتطورات): ١٢-١٧. سليماني اميرى عسكرى، برهان صديق علامه طباطبائي: ٣٦.

[٢] راجع: Rudolph, Ulrich, philosophy in the Islamic world, vol pp ٥٩٢-٥٩٣.

[٣] ابن سينا، النجاة: ٥٦٦، المبدأ والمعاد: ٢٢، وانظر أيضًا: الإشارات: ٢٦٧.



يقيم دليلاً ويثبت أنّ الدور والتسلسل محالٌ في العلل، كما يقدّم تقريرًا آخر عن برهان الصدِّيقين في كتابه الإشارات والتنبيهات ويقول: «كلّ موجودٍإذا التفت إليه من حيث ذاته - من غير التفات إلى غيره - فإمّا أنْ يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإنْ وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم. وإنْ لم يجب لم يجز أنْ يقال: (إنّه ممتنع بذاته) بعد ما فُرض موجودًا. بلى إنْ قُرن باعتبار ذاته شرطٌ مثل شرط (عدم علّته) صار ممتنعًا، أو مثل (وجود علّته) صار واجبًا، وإنْ لم يُقرن بها شرطٌ - لا حصول علّة ولا عدمها - بقي له في ذاته الأمر الثالث - وهو الإمكان - فيكون باعتبار ذات الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكلّ موجودٍ إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بحسب ذاته. ما حقّه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنّه ليس وجوده أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإنْ صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كلّ ممكن الوجود هو من غيره. إمّا أنْ يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته، والجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبةٍ أيضًا، وتجب بغيرها... فكلّ سلسلةٍ تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[1].

يرى ابن سينا أنّ أفضليّة هذا البرهان على سائر البراهين، إنّما هو في برهانيّته لأنّه يثبت وجود الله تعالى بمجرّد النظر والتأمّل في الوجود نفسه، من دون الحاجة إلى لحاظ أفعال الله أو المخلوقات أو وصف من صفاتها، كما هو الحال في سائر البراهين. ويرى ابن سينا أنّ هذه الطريقة أي النظر إلى الوجود نفسه، بنحو يدلّ ذات الوجود من حيث هو هو على وجود واجب الوجود، ثمّ دلالة وجود واجب الوجود على سائر الموجودات الحادثة عنه، أنّها أفضل وأمتن من الطريقة التي يثبت وجود الله عن طريق أوصاف المخلوقات أو أفعال الله. ويستشهد ابن سينا لتأييد كلامه بقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[2].

[١] ابن سينا، الإشارات: ٢٦٦-٢٦٩.

[٢] سورة فصلت، الآية ٥٣.

ويقول: «إنّ هذا حكم الصدِّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»[1].

ثمّ إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي يشير ابتداءً في شرح الإشارات إلى طريقين معروفين لإثبات وجود الله تعالى، أحدهما طريق المتكلّمين وحكماء الطبيعة الذين يثبتون وجود الله عن طريق المخلوقات وصفاتها كالحدوث والحركة، والثاني طريق الإلهيّين الذين يثبتون وجود الله بالاستناد إلى الوجود نفسه، ثمّ يقول في وجه تسمية استدلال الإلهيّين ببرهان الصدِّيقين: «ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين، وسمهم بالصديِّقين، فإنّ الصدِّيق هو ملازمُ الصدق»[2].

ولقد لاقى برهان الصدِّيقين بعد ابن سينا إقبالاً واسعًا من قبل الفلاسفة والمتكلّمين، ودليل هذا الإقبال الخصائص والمميّزات الموجودة فيه بالنسبة إلى سائر البراهين، وسنشير في النقطة الآتية إلى بعض تلك الخصائص.

خصائص برهان الصدِّيقين

ربمّا يكون ابن سينا أوّل فيلسوف قام بإحداث تغييرٍ جزئي في برهان الإمكان والوجوب وحوّله إلى برهان الصدِّيقين، فالإبداع الذي عمله في هذا المجال، أنّه استبدل القضايا التالية: (يوجد ممكن بالذات)، أو (عالم الأجسام ممكن الوجود) - وهي من المقدّمات الأولى لبرهان الإمكان والوجوب، حيث تكون الحقيقة التي يُستند إليها لإثبات الله تعالى حقيقةً خاصّةً متّصفةً بوصف الإمكان بالذات - إلى قضايا: (يوجد وجود، واقع، موجود، شيء) وهي قضيّة عامّة تشمل الله تعالى وسائر المخلوقات، وكانت ثمرة هذا التغيير:

١ . إنّ إنكار غير الله من الموجودات لا يضرّ في هذا البرهان لإثبات وجود الله، فلو ادّعى شخص عدم وجود أيّ مخلوقٍ في العالم، فنحن نتمكّن من إثبات

[١] ابن سينا، الإشارات: ٢٧٦.

[٢] الطوسي، شرح الإشارات ٣: ٦٧.

وجود الله بهذا البرهان؛ (لأنّه لا يعتمد في استدلاله على وجود المخلوقات وأوصافها).

٢. لا حاجة في هذا البرهان إلى إثبات أوصاف المخلوقات كالممكن بالذات أو الحادث؛ لأنّه يعتمد على أصل الوجود ومطلق الواقع وهما أمران بديهيّان وليسا نوعًا خاصًّا من الوجود والواقع. أمّا في برهان الإمكان والوجوب، لا بدّ أوّلاً من إثبات وصف الإمكان بالذات للعالَم أو بعض الموجودات، كما يلزم في برهان الحدوث والقدم، إثبات حدوث العالم أو بعض الموجودات في البداية، وعليه فإنّ قضيّة (يوجد موجود، واقع، شيء) في برهان الصدِّيقين قضيّةٌ بديهيّةٌ لا تحتاج إلى إثبات، ولكن في براهين الحدوث والقدم أو الإمكان والوجوب، فإنّ القضايا (العالم حادث)، أو (العالم ممكن الوجود)، فإنّها غير بديهيّةٍ وتحتاج إلى إثبات[1].

هل برهان الصدِّيقين دليل لمّي أو شبه لمّي؟

يوجد خلاف بين المتكلّمين في الإجابة على هذا السؤال، وللإجابة لا بدّ من معرفة معنى البرهان اللمّي أوّلاً. البرهان اللمّي هو الاستدلال على وجود المعلول بوجود العلّة، وهذا الاستدلال يوجب اليقين خلافًا للبرهان الإنيّ حيث يستدلّ على العلّة بوجود المعلول، فإنّه ربمّا لا يوجب اليقين. وعلى سبيل المثال عندما يُراد إعطاء هديّة لشخص، أمكننا ادراك أنّه سيفرح؛ لأنّ الهديّة علّة الفرح (الاستدلال من العلّة على المعلول) وكذلك عندما نشاهد شخصًا يبكي نعلم أنّه منزعج؛ لأنّ البكاء معلول الانزعاج (الاستدلال من المعلول على العلّة).

ثمّ إنّ تقسيم البرهان إلى لمّي وإنيّ، وإنْ كثر استعماله في آثار المناطقة والفلاسفة، غير أنّه ورد في بعض آثار المتكلّمين أيضًا، وعلى سبيل المثال فقد أشار الملاحمي المعتزلي في أحد كتبه أنّ الاستدلال العقلي على نحوين:

[١] راجع: عبوديت، اثبات وجود خدا: ١٦٢-١٦٣.



أ_ الاستدلال من الأثر على المؤثِّر (وهو ما يعادل برهان الإنّ عند المناطقة) وهذا الاستدلال نوعان أيضًا:

١. الأثر الصادر اختيارًا من مؤثّرٍ (فاعل) مختار، أي الفعل.

٢. الأثر الصادر إجبارًا من مؤثّرٍ موجَبٍ (العلّة أو السبب) أي حكم العلّة أو مسبّب السبب.

ب_ الاستدلال من المؤثّر والموجِب على الأثر والموجَب (وهو يعادل برهان اللمّ عند المناطقة)[1].

إنّ برهان اللّم يفيد اليقين، لحصول العلم بالمعلول عن طريق العلم بالعلّة، ولكن برهان الإنّ الذي نعلم بالعلّة عن طريق المعلول لا يفيد اليقين، لاحتمال وجود عدّة عللٍ (مثل الانزعاج، الفرح، الوجع) لمعلولٍ واحدٍ (البكاء)، وعليه لا يحصل العلم بالعلّة الخاصّة عن طريق المعلول.

يرى ابن سينا لمّا كان الله ليست له أيّ علّة وسبب، فلا يمكن إقامة أيّ برهانٍ لمّي على وجوده، فلم يكن برهان الصدِّيقين لمّيًا، بل إنّه قياسٌ شبيه البرهان، أو بعبارةٍ أخرى برهان يشبه البرهان اللمّي؛ لأنّه يستنتج وجوب الوجود من ذات الوجود. وفي الواقع إنّ خلاصة هذا البرهان إنّ الوجود نفسه يقتضي وجوب الوجود، ويدلّ على وجود واجب الوجود، وهذا المنهج من أكثر الأدلّة استحكامًا لإثبات وجود الله؛ لأنّه لا نتمسّك لإثبات وجود الله بأيّ فعلٍ من أفعاله أو آثاره، لذا حتّى لو افترضنا أنّ الله لم يخلق أيّ موجودٍ في العالم، ولم يظهر له أيّ فعلٍ وأثر، فمع هذا نتمكّن من إثبات وجود الله بعنوان واجب الوجود من مجرّد إثبات الوجود.

يقول الفياض اللاهيجي (ت ١٠٧٢) المتكلّم الإمامي المشهور بخصوص

[١] الملاحمي، المعتمد في أصول الدين: ٧٩.

برهان الصدِّيقين: «هو أوثق المناهج وأقواها وأتمّها وأهداها وأقلّها مؤنةً وأكثر معونةً، ويشبه أنْ يكون طريق الصدِّيقين الذين هم يستشهدون بالحقّ لا عليه، لكونه نظرًا في الوجود، وهو عين حقيقته تعالى، فيغني غناء البراهين اللمّية... فهذا الطريق لكونه لا من جهة الآثار يشبه اللمّ، ومن جهة أنّه ليس من العلّة ليس به»[1].

وخلافًا لهذه الرؤية، فقد ذهب نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات وفي شرح برهان الصدِّيقين السينوي، يقول بعد الإشارة إلى طريقين للاستدلال على وجود الله، أي الاستدلال من المخلوقات على وجود الله، والاستدلال بالوجود نفسه على وجود الله، فسمّى الطريق الأوّل (برهان الإنّ)، والطريق الثاني (برهان اللمّ)[2]. وعليه حينما يشير الخواجة إلى أنّ الآية التي استشهد بها ابن سينا، - أي قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾- تدلّ على مرتبة الاستشهاد بالله على وجود كلّ شيء[3]، لا بدّ أن يكون المراد من (كلّ شيء) كلّ شيءٍ بما يشمل وجود الله تعالى أيضًا، ليثبت لمّية البرهان، بمعنى الاستدلال بالوجود نفسه لإثبات الله واجب الوجود. ولكن لو كان المراد من (كلّ شيء): سائر الموجودات غير الله تعالى، فيكون لمّية البرهان -كما سنذكره لاحقًا نقلاً عن الفاضل المقداد والقطب الرازي - بمعنى دلالة وجود الله - كعلّةٍ للموجودات - على وجود المخلوقات.

ثمّ إنّ العلاّمة الحلّي بعد تقريره لبرهان الصدِّيقين قال عنه: إنّه أشرف الطرق وأمتنها وهو طريقة الأوائل[4]. ولكن خلافًا لابن سينا واللاهيجي اللذين عدّاه

[١] اللاهيجي، شوارق الإلهام ٥: ٦٨، ٧٠.

[٢] الطوسي، شرح الإشارات ٣: ٦٦-٦٧.

[٣] م.ن: ٦٧.

[٤] العلاّمة الحِليّ، مناهج اليقين: ٢٢١، الأسرار الخفية: ٥١٩.



برهانًا شبه لمّي، ذهب إلى أنّه برهان لمّي كما ذهب إليه الخواجة نصير[1]. وكذلك ذهب ابن العتائقي الحلّي (كان حيًا في ٧٩٠هـ) من متكلّمي مدرسة الحلّة المتأخّرة، إذ قال: «وإنّما كانت هذه الطريقة أشرف الطرق؛ لأنّا في هذا الطريق نظرنا إلى نفس الوجود من حيث هو وجود، فشهد بوجوب الواجب تعالى»[2]، كما أنّه يعتقد بكون برهان الصدِّيقين استدلالاً لميًا، وأشرف وأمتن من برهان الحدوث والقدم، حيث لو تمّ لكان استدلالاً إنّيًا[3].

وأكّد ابن أبي جمهور الإحسائي على أفضليّة طريق الحكماء في إثبات وجود الله عن طريق النظر في أصل الوجود، وذكر أنّ المتكلّمين وحكماء الطبيعة يثبتون وجود الله تعالى عن طريق النظر في المخلوقات، والاستناد إلى الحوادث وحركتها، وطريقتهم في الواقع هي الاستدلال بالمعلول على العلّة، وربّما لا يفيد هذا الاستدلال اليقين ولكن طريق الحكماء الإلهيّين في إثبات وجود الله، إنّما هو الاستدلال من العلّة على المعلول المفيد لليقين، وكما ذهب أيضًا تبعًا للخواجة نصير الدين إلى أنّ قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾، يدلّ على الاستدلال على الله تعالى بأيّ شيءٍ موجود في العالم[4].

وقد عدّ الفاضل المقداد السيوري - المتكلّم الشهير من مدرسة الحلّة المتأخّرة - برهان الصدِّيقين استدلالاً لميًّا، ولكن ذكر في كتبه تفسيرين للمّية هذا البرهان، فقد قال في كتابه إرشاد الطالبين أنّ جهة لمّية هذا البرهان كونه استدلالاً من الوجود نفسه على وجود واجب الوجود[5]، ولكن نرى في كتابه الآخر اللوامع الإلهيّة لم يجعل لمّية البرهان الاستدلال من الوجود المطلق نفسه على وجود

[١] العلاّمة الحليّ، كشف المراد: ٣٩٢.

[٢] ابن العتائقي، الإيضاح والتبيين: ٣٢٤.

[٣] م.ن: ٣٢٥.

[٤] ابن أبي جمهور، المجلي مرآة المنجي ٢: ٥١٤-٥١٥.

[٥] مقداد السيوري، إرشاد الطالبين: ١٧٧.

الله، بل من حيث الوصول من العلّة (أي الله تعالى)، إلى المعلول (أي غير الله أو سائر الموجودات)[1].

وقد قال قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ) أيضًا: «الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فإنّا في الطريقة المختارة [أي برهان الصدِّيقين] نثبت واجب الوجود أوّلًا، ثمّ نستدلّ به على سائر الموجودات. وأمّا القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلّون بها على وجود واجب الوجود. وبعبارةٍ أخرى: نحن نثبت الحقّ ونستدلّ به على الخلق، وأمّا هم فيثبتون الخلق ويستدلّون به على الحقّ، فطريقنا أشرف وأوثق»[2].

يظهر أنّ الأصل في برهان الصدِّيقين وما يدور حوله من بحثٍ عند مقارنته مع سائر براهين إثبات وجود الله تعالى، إنّما هو مسألة أصل إثباتٍ وجود الله، وعليه فإنّ الميزة التي أراد ابن سينا وكذلك الخواجة نصير الدين إثباتها لبرهان الصدِّيقين، لا بد أنْ يكون ناظرًا بطبيعة الحال إلى مسألة وجود الله. فطبقًا لتفسير الفاضل المقداد وكذلك القطب الرازي، إذا كانت لميّة برهان الصدِّيقين ويقينيته من حيث الاستدلال بوجود الله -كعلّة الموجودات- على المخلوقات، فحينئذٍ لا تكون لهذا البرهان ميزةٌ بخصوص إثبات وجود الله، وبالمآل سوف لا يكون لهٰذا البرهان ترجيحٌ على سائر البراهين.

وبعبارة أخرى: إنّ أساس كلام ابن سينا والخواجة نصير، أنّ طريق برهان الصدِّيقين من أفضل الطرق لإثبات وجود الله؛ لأنّه استدلالٌ لمّيٌّ أو شبه لمّ، ولكن سائر البراهين أدلّة إنّيّة، والحال أنّ تفسير الفاضل المقداد والقطب الرازي الدالّ على ترجيح برهان الصدِّيقين على سائر البراهين يعني أنّ إثبات الممكنات بالاستناد إلى واجب الوجود أفضل من إثبات واجب الوجود عن

---

[١] اللوامع الإلهيّة: ١٥٣.

[٢] الرازي، الإلهيّات في المحاكمات: ٩٣.

طريق الممكنات[1]. والمعلوم أنّ هذا التقرير للمّية برهان الصدِّيقين، لا يوجب له مزيّة من حيث إثباته لوجود الله، والحال أنّ لمّية برهان الصدِّيقين وصفٌ ناظرٌ إلى مسألة إثبات الله تعالى، ويعدّ ميزة لهذا البرهان بخصوص هذه المسألة.

والخلاصة فيما يتعلّق برأي متكلّمي الإماميّة حول برهان الصدِّيقين من حيث إنّه لمّيّ أو شبه لمّيّ، فقد ذهب كلٌّ من الخواجة نصير الدين الطوسي، والعلاّمة الحِلّي، وابن العتائقي، والفاضل المقداد السيوري، وابن أبي جمهور الإحسائي إلى أنّه لمّيّ، إذ نصل من وجود العلّة (أي الوجود نفسه وهو حقيقة الله تعالى)، إلى وجود المعلول (أي وجود الله)، ولكن ذهب بعضٌ أمثال الفياض اللاهيجي تبعًا لابن سينا، إلى أنّه شبه لمّ.

مقارنة برهان الصدِّيقين مع براهين الحدوث والقدم والإمكان والوجوب

إنّ الخصائص الموجودة في برهان الصدِّيقين، كانت السبب في إقبال الفلاسفة والمتكلّمين على هذا البرهان، وخلافًا لبرهان (الحدوث والقدم) الذي يُعدّ استدلالاً إنّيًا يُثبت فيه وجود الباري عن طريق المخلوقات الحادثة - وهي أفعال الله وآثاره - لذا ربّما لا يوجب اليقين، فإنّ برهان الصدِّيقين برهان لمّي أو شبه لمّي على الأقلّ، ويمكن من خلال إثبات الوجود نفسه وحقيقته، إثبات وجود واجب الوجود، أي لم يكن طريق الاستدلال من المعلول إلى العلّة؛ ولذا فإنّه برهانٌ مفيد لليقين.

مضافًا إلى هذه الميزة لبرهان الصدِّيقين، فقد أشار نصير الدين الكاشاني (ت ٧٥٥هـ) - من متكلّمي مدرسة الحلّة المتأخّرة - في مقام المقارنة بين برهان الحدوث والقدم مع برهان الصدِّيقين لابن سينا، إلى نقطة أخرى بخصوص أفضليّة برهان الصدِّيقين وهي وضوح مقدّمات برهان الصدِّيقين وغموض مقدّمات

[١] الباغنوي، الحاشية على المحاكمات (مطبوع مع الإلهيّات من المحاكمات للقطب الرازي): ١٣٤.

برهان الحدوث والقدم، وحيث قال: «واعلم أنّ بيان الشيخ في إثبات الواجب أشرف من بيان المتلكّمين؛ لأنّه بيّنه بالنظر في الوجود وتقسيمه إلى الواجب والممكن، وهذه أمور جليّة عند العقل، وأمّا المتكلّمون فبيّنوا أوّلًا حدوث العالم، ثمّ استدلّوا منه على ثبوت الواجب ببيان لو لم يرجع فيه إلى بيان الشيخ - وهو إبطال التسلسل - لم يتم دلالته على المطلوب. فهذا البيان موقوف على بيان الشيخ وحدوث العالم الذي لا يتمّ لو تمّ إلّا بأدلّة غامضة»[1].

ثمّ إنّ مقارنة هذين البرهانَيْن من حيث النتيجة، يكشف لنا أنّ برهان الحدوث والقدم لا يستطيع من إثبات صفة (وجوب الوجود) إلى الله تعالى بمفرده، بل يثبت مجرّد وجود مُحدِثٍ قديمٍ للعالم الحادث، ولكن برهان الصدِّيقين - مضافًا إلى هذا- يثبت وجود واجبٍ الوجود أيضًا، وهي نتيجة أعلى وأشرف؛ لأنّه يمكن إثبات كثيرٍ من صفات الله تعالى عن طريق الاستناد إلى صفة وجوب الوجود، وعليه فإنّ برهان الصدِّيقين أشرف وأفضل من برهان الحدوث والقدم.

إلى هنا بيّنا وجوه تفضيل برهان الصدِّيقين على برهان الحدوث والقدم، وسنشير فيما يلي إلى وجوه تفضيل برهان الصدِّيقين على برهان الإمكان والوجوب:

١. إنّ برهان الصدِّيقين يدور مدار الموجود، إذ يثبت وجود الله عن طريق ملاحظة الوجود نفسه وحقيقته فقط، ولا يستند إلى وجود المخلوقات أبدًا؛ لذا فإنّ إنكار المخلوقات لا يخلّ في إثبات وجود الله في هذا الطريق، ولكن إنّ برهان الإمكان والوجوب يدور مدار المخلوق، إذ إنّ إنكار المخلوقات أو الممكنات يمنع من إثبات وجود الله في هذا الطريق.

٢. إنّ عدد مقدّمات برهان الصدِّيقين أقلّ من مقدّمات برهان الإمكان والوجوب؛ لأنّ في برهان الصدِّيقين لا نحتاج إلى إثبات هذه المقدّمة الدالّة على

[١] الكاشاني، الحاشية على شرح الإشارات للطوسي: ٢٠٤ أ (نسخة خطية).



(أنّ العالم أو جزءًا منه ممكن الوجود)، مضافًا إلى أنّ بعض تقاريره لا تتوقّف على إبطال الدور والتسلسل. وقد ثبت في المنطق أنّ مقدّمات البرهان إذا كانت أقلّ كان ذلك البرهان أفضل وأشرف؛ لأنّ طريق إثبات نتيجة البرهان فيه أقصر والوصول إلى المطلوب فيه أسرع.

٣. إنّ عدد مقدّمات برهان الصدِّيقين البديهيّة أكثر بالنسبة إلى برهان الإمكان والوجوب؛ لأنّه يوجد في برهان الصدِّيقين مقدّمتان بديهيّتان على الأقلّ أو في حكم البديهي:

أ_ (يوجد واقعٌ أو وجود)، وهي قضيّةٌ بديهيّةٌ غنيّةٌ عن الإثبات.

ب_ (هذا الوجود إمّا واجب بالذات أو ممكن بالذات) وهو تقسيمٌ يبتني على أصل امتناع التناقض وتعريف الكلمات المستعملة فيه؛ لذا فهو قضيّةٌ في حكم البديهي الأوّلي. وبعبارةٍ أخرى فإنّ الحصر العقلي يقتضي أنّ كلّ موجودٍ إمّا يجب له الوجود ذاتًا (أي واجب الوجود بالذات) وإمّا لا (أي ممكن الوجود). ولكن عندما نعرّج على برهان الإمكان والوجوب، نرى أنّ هذه المقدّمة القائلة (بأنّ العالم ممكن الوجود) أو (يوجد موجود ممكن) تحتاج إلى إثبات، أو أنّها على أحسن الأحوال من البديهيّات الثانويّة.

ومن الواضح أنّ مقدّمات برهان الصدِّيقين التي تكون بديهيّةً أوّليّة، أكثر إتقانًا وترجيحًا من مقدّمات برهان الإمكان والوجوب التي تكون بديهيّةً ثانويّةً على أحسن الأحوال؛ لذا فإنّ قيمة برهان الصدِّيقين المعرفيّة أكثر من برهان الإمكان والوجوب[1].

٤. إنّ برهان الصدِّيقين يمتاز بتنوّع التقارير المذكورة له، ولكن لا يمتاز برهان الإمكان والوجوب بهذا التنوّع.

---

[١] عبوديت، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعى: ١٦٣.

وفيما يلي نشير إلى بعض هذه التقارير المتنوّعة عند متكلّمي الإماميّة:

التقارير المختلفة لبرهان الصدِّيقين عند متكلّمي الإماميّة

لا بدّ من متابعة التقارير الأولى لبرهان الصدِّيقين عند متكلّمي الإماميّة في تراث مدرسة الحلّة المتأخّرة، إذ إنّ متكلّمي هذه المدرسة، ونظرًا لأهميّة برهان الصدِّيقين وخصائصه قاموا باقتباسه من فلسفة ابن سينا وغيره، وجعلوه في صدارة براهين إثبات وجود الله.

فبرهان الصدِّيقين عُدّ في مدرسة الحلّة الكلاميّة المتأخّرة، وكذلك في مدرستَيْ قم وأصفهان، من أهم براهين إثبات وجود الله وأشهرها. وفي الحقيقة منذ عصر الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) - ونحتمل أنّه أوّل من استدلّ ببرهان الصدِّيقين على إثبات وجود الله في علم الكلام الإمامي - وإلى يومنا الحاضر، قد أولى متكلّموا الإماميّة اهتمامًا خاصًّا بشرح وتبيين هذا البرهان، حيث كان لهم دورٌ بارزٌ في تداول هذا البرهان وشرحه وكذلك إعطاء تقارير إبداعيّةٍ عنه، ممّا أدّى إلى تقوية هذا البرهان وتكامله في علم الكلام الإمامي.

ولم يتمّ شرح تاريخ برهان الصدِّيقين لحدّ الآن في كلام الإماميّة، كما لم يُبيّن نوعية مشاركة علماء الإماميّة في تأييده ونشره أيضًا؛ لذا ولأجل التعرّف على التطوّرات التاريخيّة التي مرّ بها برهان الصدِّيقين في علم الكلام الإمامي، منذ وروده إلى التراث الكلامي في القرن السابع الهجري وإلى مدّة تكوينه في مدرسة أصفهان، نقوم هنا بسرد التقارير المختلفة التي ذكرها بعض متكلّمي.

١- تقارير الخواجة نصير الدين الطوسي

نحتمل - بحسب الكتب والمصادر المتوفّرة لدينا - أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي هو أوّل متكلّمٍ إماميّ استدلّ ببرهان الصدِّيقين على إثبات وجود الله في كتبه. فقد قام الخواجة بتبيين برهان الصدِّيقين في شرحه لكتاب ابن سينا

الإشارات والتنبيهات، وبعد أنْ رآه طريقًا قويمًا لإثبات وجود الله، استفاد منه في آثاره الكلاميّة المختلفة. وقد ذكر الطوسي في كتبه ثلاثة تقارير مختلفة لهذا البرهان، فالتقرير الأوّل يدلّ بوضوح على اقتباسه من ابن سينا، إذ جعل إثبات الواجب متوقّفًا على استحالة الدور والتسلسل. أمّا في التقرير الثاني فيثبت واجب الوجود حتّى على افتراض التسلسل، والتقرير الثالث - وهو من إبداعات الخواجة الطوسي - يُثبت وجود الواجب من دون التوقّف على إبطال الدور والتسلسل، وسنشير إلى هذه التقارير الثلاثة فيما يأتي:

أ_ تقرير المحقّق الطوسي لبرهان الصدِّيقين عند ابن سينا

إنّ تقرير المحقّق الطوسي الأوّل لبرهان الصدِّيقين، يعدّ خلاصةً لبرهان الصدِّيقين السينوي، حيث لخّصه الطوسي في تجريد الاعتقاد وقال: «الموجود إنْ كان واجبًا فهو المطلوب، وإلّا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل»[1].

وقد بيّن العلّامة الحِلّي هذا البرهان في شرحه على تجريد الاعتقاد هكذا: «الدليل على وجوده أنْ نقول: هنا موجودٌ بالضرورة، فإنْ كان واجبًا فهو المطلوب، وإنْ كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ موجود بالضرورة، فذلك المؤثّر إنْ كان واجبًا فالمطلوب، وإنْ كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ موجود، فإنْ كان واجبًا فالمطلوب، وإنْ كان ممكنًا تسلسل أو دار، وقد تقدّم بطلانهما»[2].

وقد أعاد الخواجة هذا البرهان نفسه في كتابه قواعد العقائد بتفصيلٍ أكثر ونسبه إلى الحكماء وقال: «وأمّا الحكماء فقالوا: [إن] الموجودات تنقسم إلى واجبٍ وممكن، والممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثّر موجد، فإنْ كان موجده واجبًا فقد ثبت إنّ في الوجود واجب الوجود لذاته، وإنْ كان ممكنًا كان محتاجًا إلى مؤثّرٍ آخر، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، والدور والتسلسل محال كما

[١] تجريد الاعتقاد للطوسي: ١٨٩.

[٢] كشف المراد للحليّ: ٢٨٠.

مرّ»[1]».

وقد بيّن العلّامة الحِلّي هذا الاستدلال في شرحه على قواعد العقائد هكذا: «إنّ هنا موجودًا بالضرورة، فإمّا أنْ يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا، فإنْ كان الأوّل فالمطلوب، وإنْ كان الثاني افتقر في وجوده إلى مؤثّرٍ يوجده؛ للعلم الضروري بأنّ الممكن محتاجٌ إلى مؤثّر، والموجد له إنْ كان واجبًا لذاته فالمطلوب، وإنْ كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ آخر، ويلزم عنه إمّا الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى واجب، والدور والتسلسل محالان لما مرّ، فتعيّن الأخير»[2].

وهذا التقرير لبرهان الصدِّيقين، لم يكن في الحقيقة سوى صورةٍ تفصيليّة لبرهان الصدِّيقين السينوي، ولا يوجد فيه ابتكار وإضافات. وقد وردت أدلّةٌ كثيرةٌ تناظر هذه التقارير لبرهان الصدِّيقين السينوي، في كتب متكلّمي الإماميّة لإثبات وجود الله تعالى. وهذا يكشف عن إقبال المتكلّمين على برهان الصدِّيقين، ويبيّن موقعيّته الرفيعة في مباحث الإلهيّات في كلام الإماميّة.

ب_ تقرير برهان الصدِّيقين مع افتراض التسلسل (برهان مجموع الممكنات ١)

يظهر أنّ أوّل تحوّلٍ لتقرير برهان الصدِّيقين في كلام الإماميّة ظهر على يد الخواجة نصير الدين الطوسي، إذ استلهم من تقرير ابن سينا لبرهان الصدِّيقين في كتاب النجاة، ولعلّه أيضًا استفاد من الفخر الرازي في برهان (مجموع الممكنات ١) وقام بإعطاء تقريرٍ جديدٍ لبرهان الصدِّيقين يقوم بإثبات الواجب حتّى على افتراض تسلسل الممكنات، ويظهر أنّ الفخر الرازي هو أوّل من ذكر هذا التقرير لبرهان الصدِّيقين.

[١] قواعد العقائد للطوسي: ٣٥.

[٢] كشف القواعد للحليّ: ١٤٨.



بيان ذلك:

إنّ التقرير الثاني الذي ذكره نصير الدين الطوسي لبرهان الصدِّيقين، والذي يثبت وجود واجب الوجود حتّى على افتراض تسلسل الممكنات، هو ما ذكره في كتابه قواعد العقائد ونسبه إلى الحكماء، وهذا التقرير كما قلنا يشبه كثيراً (برهان مجموع الممكنات) الذي ذكره الفخر الرازي في كتاب المعالم[1]، بالاعتماد على استدلال ابن سينا في كتاب النجاة ورسالة المبدأ أو المعاد.

قال المحقّق الطوسي بهذا الصدد: «وأمّا الحكماء فقالوا: [إنّ] الموجودات تنقسم إلى واجبٍ وممكن، والممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثّر موجد، فإنْ كان موجده واجبًا فقدْ ثبت أنّ في الوجود واجب الوجود لذاته، وإنْ كان ممكنًا كان محتاجًا إلى مؤثّرٍ آخر، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، والدور والتسلسل محال كما مرّ، وعلى تقدير ثبوته نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنًا؛ لأنّه لا يتحصّل بدون أفراده، وأفراد غيره. ثمّ المؤثّر فيه لا يجوز أنْ يكون نفسه، ولا يجوز أنْ يكون داخلاً فيه؛ لأنّ الداخل لا يكون مؤثّرًا في نفسه ولا في علله، فلا يكون مؤثّرًا [في المجموع، فلم يبق إلاّ أنْ يكون] للجميع مؤثّر خارج، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنًا فيكون واجبًا، فإذن وجود واجب وجوده لذاته ضروري، وهو المؤثّر للممكنات كلّها وهو المطلوب»[2].

وقد بيّن في هذا الاستدلال أنّ جميع موجودات العالم لو كانت ممكنة الوجود، لحصل عندنا مجموعةٌ من الممكنات وهي [أي المجموعة] ممكنة الوجود أيضًا؛ لذا تحتاج في وجودها إلى علّة، وهذه العلّة لا يمكن أنْ تكون المجموعة نفسها أو فرد من أفرادها؛ لذا لا بدّ من وجود موجودٍ خارج هذه السلسلة من الممكنات، ومن المعلوم أنّ الخارج عن هذه السلسلةٍ لا يكون إلاّ

---

[١] معالم أصول الدين للفخر الرازي: ٤٩-٥٠.

[٢] قواعد العقائد للطوسي: ٣٥.

واجب الوجود، وعليه فإنّ وجود سلسلة الممكنات دليلٌ على وجود موجود واجب بالذات.

وقد أثبت الخواجة في استدلاله هذا باستحالة وجود سلسلة من الممكنات - المتناهية أو غير المتناهية - من دون وجود واجب بالذات، وبناء على هذا فإنّ وجود الممكنات يستلزم دائمًا وجود واجب الوجود بالذات. وهذا الاستدلال عند قائليه كما يثبت وجود واجب الوجود على افتراض تسلسل الممكنات، يثبت أيضًا استحالة التسلسل، إذ يُعدّ إحدى أدلّة إبطال التسلسل المشهورة.

وقد استمرّ الاستدلال بهذا التقرير الثاني لبرهان الصدِّيقين لدى كثيرٍ من متكلّمي الإماميّة سواء بنفس اللفظ أم ببعض التغييرات، كما حاول ابن ميثم البحراني (ت حدود ٦٩٩) المعاصر للمحقّق الطوسي إعطاء تقريرٍ جديدٍ له[1]. وكذلك الأمر عند العلاّمة الحِلّي (ت ٧٢٦هـ) تلميذ الطوسي، الّذي ذكر هذا البرهان بهذا التقرير في مجموعة من كتبه[2]، مضافًا إلى تمسّكه بالتقرير الأوّل أيضًا. وقد تبع شراح الباب الحادي عشر أدلّة العلاّمة الحِلّي وقاموا بشرحه وتبيينه، أمثال ابن مخدوم الحسيني (ت ٩٧٦هـ) وصفي الدين الطريحي وابن أبي جمهور الإحسائي وغيرهم[3].

ورغم كثرة تداول هذا البرهان بتقريره الثاني أي مجموع الممكنات، فقد انبرى بعضهم لنقده وعدم كفايته، وذلك أنّ هذا التقرير يبتني على افتراض وجود حقيقةٍ مستقلّةٍ لمجموعة الممكنات عدا فردٍ من هذه السلسلة، لتحتاج هذه المجموعة إلى علّةٍ مستقلّة، والحال أنّ (مجموع الممكنات) أمرٌ انتزاعيّ واعتبارٌ عقليٌّ محض لم يكن له وجودٌ واقعيّ خارجيّ مستقلٌّ عن أفراد تلك المجموعة؛

[١] راجع: قواعد المرام لابن ميثم: ١٧٩.

[٢] تسليك النفس للعلاّمة الحِليّ: ١٣٩، وأيضًا الباب الحادي عشر.

[٣] راجع: مفتاح الباب لابن مخدوم: ٨٩، ومطارح النظر للطريحي: ٥، والمجلي للإحسائي ٢: ٥٠٥.



لذا لا يمكن افتراض علّة مستقلّة له، وقد قال الملاّ صدرا بهذا الصدد: «إنّا لا نسلّم أنّ للمجموع وجودًا آخر سوى وجودات الأجزاء، فإنّ كلّ موجودٍ لا بدّ له من وحدةٍ حقيقيّة... فإذا لم يكن للمجموع وجودٌ حقيقيّ بل اعتباري، لا يحتاج إلى علّةٍ موجودة»[1].

وبعد هذه النقود المتوجّهة إلى هذا التقرير من برهان الصدِّيقين، قام بعضهم بردّ هذه الانتقادات وحاولوا تصحيح البرهان بنحوٍ يخلو من النقد والإشكال، وهو ما أُطلق عليه (برهان مجموع الممكنات ٢). وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الأمر حيث قال: «والأصوب أنْ يُقرّر كلام المصنف بهذا الوجه وهو: أنّه إنْ لم يكن في الوجود موجودٌ واجبٌ بالذات لكانت الموجودات بأسرها سواء كانت غير متناهيةٍ بأنْ تتسلسل أو متناهية بأنْ تدور؛ ممكناتٍ صرفة، وكلّ ممكنٍ جائز العدم لذاته، فيجوز انتفاء الآحاد بأسرها بأنْ لا يوجد واحدٌ منها أصلاً. ويلزم من ذلك أن لا يكون شيءٌ منها مستندًا إلى سببٍ، وذلك محال؛ لأنّ سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لو يوجد ذلك الممكن، فلا محالة من أنّ وجودات الممكنات - متناهية أو غير متناهية - تحتاج إلى علّةٍ خارجةٍ عنها»[2].

ب_ لتقرير الإبداعي للخواجة نصير الدين عن برهان الصدِّيقين

لقد ذكر نصير الدين الطوسي في رسالته الموجزة والقيّمة (الفصول) التي كتبها باللغة الفارسيّة، تقريرًا جديدًا لبرهان الصدِّيقين لا يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل، وهذا التقرير قد عدّه بعض شرّاح هذه الرسالة كالفاضل المقداد السيوري وعبد الوهاب الأسترآبادي، برهانًا بديعًا لإثبات وجود الله تعالى، وجعلاه من إبداعات الخواجة[3]. علماً بأنّ الطوسي لم يدع بأنّ هذا التقرير من

[١] شرح الهداية الأثيريّة لملاّ صدرا ٢: ١٢٨.

[٢] م.ن ٢: ١٣١.

[٣] الأنوار الجلاليّة للسيوري: ٥٩، شرح الفصول النصيريّة للأسترآبادي: ٧٢.

إبداعاته، وربمّا يكون المقداد السيوري أوّل من صرّح من المتكلّمين بإبداعيّة هذا التقرير، وقد وصف الخواجكي الشيرازي هذا التقرير بأنّه (أسهل الطرق وأخصر الطرق) لإثبات وجود الله، وعدّه طريقة المتألّهين والصدِّيقين[1]. وقد انبرى بعد الطوسي كثيرٌ من المتكلّمين الإماميّة والأشاعرة لاقتباس هذا التقرير.

قال المحقّق الطوسي في تقرير هذا البرهان اعتمادًا على ترجمة ركن الدين الجرجاني له-: «تقسيم: وجود كلّ شيءٍ إمّا أنْ يكون من غيره أو لم يكن، والأوّل ممكن الوجود والثاني واجب الوجود، والموجودات بأسرها منحصرة فيهما. والممكن إذا كان وجوده من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود، وإذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لاستحالة كون المعدوم موجِدًا. أصل: كلّ من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف بأدنى فكرٍ أنّه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشيءٍ من الممكنات وجود أصلاً؛ لأنّ الموجودات حينئذ كلّها تكون ممكنة، والممكن ليس له من نفسه وجودٌ ولا لغيره عنه وجود، فلا بدّ من وجود واجب الوجود ليحصل وجود الممكنات منه»[2].

وقد قال الفاضل المقداد في وصف هذا التقرير: «ولنذكر هنا طرقًا شريفةً منها بديع ومنها مشهور: أمّا الأوّل فدليلان، الأوّل مخترع المحقّق الطوسي وتقريره: لو لم يكن الواجب موجودًا لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً، واللازم كالملزوم في البطلان»[3].

وحاصل هذا الاستدلال أنّنا لو افترضنا عدم وجود واجب الوجود في العالم، وأنّ جميع الموجودات الخارجيّة ممكنة الوجود، وبما أنّ الممكنات ليس لها وجود ذاتًا يلزم عدم وجودها، ولكن من البديهي وجود موجودات في الخارج،

[١] شرح فصول نصيريّة للشيرازي: ٥٤.

[٢] فصول العقائد للطوسي: ٢-٣.

[٣] اللوامع الإلهيّة للسيوري: ١٥١.

فثبت وجود واجب الوجود. فهذا التقرير يثبت وجود الله من دون حاجة إلى إبطال الدور والتسلسل.

وقد ذكر الفاضل المقداد هذا البرهان بأدنى اختلافٍ في شرحه على فصول الطوسي حيث قال: «الواجب لذاته موجود في الخارج؛ لأنّه لو لم يكن موجودًا في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجيّة كلّها في الممكن، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. أمّا بيان الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن. وأمّا بطلان اللازم فلأنّه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن لموجودٍ ما وجودٌ أصلاً، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله»[1].

إنّ المحور الأساسي في هذا التقرير الإبداعي للمحقّق الطوسي، إنّما هو الالتفات إلى فقر ممكن الوجود الذاتي والوجودي، وعدم استقلاله الذاتي في الوجود والإيجاد، من دون فرق بين الممكنات المتناهية أو غير المتناهية، كما أنّه يبتني على المبنى الأصيل القائل بـ(تقدّم ما بالذات على ما بالعرض)، أو قاعدة (كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات)، وفي الحقيقة فإنّ المحقّق الطوسي بعد تعريف ممكن الوجود بالموجود الذي لا وجود له ذاتًا وإنّ وجوده مأخوذٌ من الغير، وبعد تعريف واجب الوجود بالموجود الذي وجوده ذاتي ولم يؤخذ من الغير، قد استنتج أنّ موجودات العالم لو كانت جميعها ممكنة الوجود ولم يكن لها وجود ذاتًا، لزم أنْ تعتمد في وجودها على ما يكون وجوده ذاتي، وهذا الموجود لا يكون إلّا واجب الوجود، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الموجودات الخارجيّة إذا لم يكن وجودها من ذاتها، لكان وجودها بالعرض وناشئًا من الغير، ولا بد أنْ يكون هذا (الغير) موجودًا بالذات أي واجب الوجود. ففي الحقيقة لم يتحقّق أيّ موجودٍ في الخارج ما لم يكن وجودًا يعتمد في وجوده على ذاته. إنّ ممكن الوجود سواء كان متناهيًا أم غير متناهٍ سيكون بحكم موجودات بالقوّة من دون وجود واجب الوجود، ويكون وجودها مشروطًا بوجود واجب الوجود، فإذا لم

[١] الأنوار الجلاليّة للسيوري: ٥٩.

يكن واجب الوجود لم توجد الممكنات.

لقد لاقى برهان المحقّق الطوسي الذي يثبت وجود الله تعالى من دون الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل، رواجًا كبيراً بين متكلّمي الإماميّة، وقد استشهد كثيرٌ منهم في مباحث الإلهيّات بهذا البرهان، أو قاموا بالاقتباس منه وتدوين تقارير جديدةٍ عنه مع الحفاظ على بنية التقرير الذي أفاده المحقّق الطوسي. ومن هؤلاء فخر المحقّقين ابن العلاّمة الحِلّي الذي استشهد في كتابه تحصيل النجاة ببرهان الصدِّيقين بما يشبه هذا التقرير للمحقّق الطوسي، فقال: «من عرف حقيقة الواجب والممكن عرف بأدنى فكر وجود الواجب لذاته؛ لأنّه كلّما وُجد موجود وُجد الواجب لذاته. والأوّل حقّ فالثاني مثله. أمّا الملازمة فلأنّ ذلك الوجود إمّا واجب أو ممكن، فإنْ كان واجبًا فالملازمة ظاهرة، وإنْ كان ممكنًا فلأنّه لا يكون بانفراده موجودًا، وكلّ ما لا يكون بانفراده موجودًا لا يكون مُوجِدًا. فلو كان جميع الموجودات ممكنًا، لم يكن شيءٌ منها بانفراده موجودًا ولا مُوجِدًا، فيلزم من كون جميع الموجودات ممكنًا عدم الموجودات وهو محال. فإذا لم يكن جميع الموجودات ممكنًا كان بعضها واجبًا»[1].

٢- تقرير برهان الصدِّيقين عند نصير الدين الكاشاني

يُعدّ علي بن محمّد بن عليّ نصير الدين الكاشاني (القاشي) الحِلّي (ت ٧٥٥هـ) من كبار علماء الإماميّة في مدرسة الحلّة المتأخّرة، وكان عالمًا في مختلف العلوم كالكلام والفلسفة والمنطق والفقه. ولقد وصفه الفاضل المقداد بألقابٍ فخمةٍ من قبيل (سلطان المحقّقين، وارث الأنبياء والمرسلين، نصير الملّة والحقّ والدين، علي بن محمّد القاشي)[2]. ولم نقف على أساتذته بالتفصيل سوى جلال الدين جعفر بن علي بن صاحب دار الصخر الحسيني، ولكن وردت عدّة

[١] تحصيل النجاة، فخر المحقّقين: ٥١.

[٢] انظر: إرشاد الطالبين للسيوري: ١٧٧.

أسماء لامعة في عداد تلامذته من قبيل السيِّد حيدر الآملي (ت ٧٨٧هـ)، وشمس الدين محمّد بن صدقة الحلّي، وعبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم العتائقي الحلّي (كان حيًا ٧٩٠هـ).

وقد ألّف نصير الدين الكاشاني كتبًا كلاميّة مهمّة، منها: النكات بمسائل امتحانيّة في علمي المنطق والكلام، وموصل الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين، وحاشية على معارج الفهم وغيرها. وقد قام الكاشاني بإعطاء تقريرٍ جديدٍ عن برهان الصدِّيقين يعدّ من إبداعاته، وقد أحدث تطوّرًا جديدًا في هذا البرهان عند الإماميّة، ولم يلق تقريره رواجًا كثيراً ربمّا لعدم انتشار كتبه، وربمّا نسب برهانه هذا إلى المحقّق الطوسي خطأ. وقد أورد الكاشاني تقريره الإبداعي لبرهان الصدِّيقين في شرحه على كتاب نهج المسترشدين للعلاّمة الحِلّي الموسوم بموصل الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين، وقد جعله أفضل من برهان الصدِّيقين السينوي لعدم ابتنائه على بطلان الدور والتسلسل، وهو وإنْ لم يشر إلى إبداعيّة برهانه ولكن قد صرّح بذلك بعض متكلّمي الإماميّة المتأخّرين منهم السيِّد جلال الدين شرف شاه العلوي الحسيني (ت حدود ٨١٠هـ) حيث تكلّم عن هذا البرهان في شرحه على باب الحادي عشر وقال عنه: «وهنا برهانٌ آخر أشرف من الأوّل على إثبات واجب الوجود بغير إبطال الدور والتسلسل، وذلك ممّا سنح لمولانا العالم الفاضل، وارث الأنبياء والمرسلين، سلطان الحكماء والمتكلّمين، نصير الملّة والحقّ والدين، علي بن محمّد القاشي قدّس الله نفسه وروّح رمسه»[1].

وكذلك ذكره الفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ) ومدحه وقال: «وهاهنا برهانٌ بديعٌ غير متوقّفٍ على إثبات الدور والتسلسل، سمعناه من شيخنا دام شرفه، وهو من مخترعات العلاّمة سلطان المحقّقين، وارث الأنبياء والمرسلين، نصير الملّة والحقّ والدين، علي بن محمّد القاشي قدّس الله سرّه وبحظيرة القدس سرّه»[2].

[١] شرح الباب الحادي عشر للحسيني، الورقة: ٨٤ب/ نسخة خطيّة.

[٢] إرشاد الطالبين للسيوري: ١٧٧.

وكذلك الأمر عند ابن أبي جمهور الإحسائي (ت بعد ٩٠٤هـ) حيث اطّلع عليه عن طريق كتب الفاضل المقداد، وقال عنه: «... وهو برهانٌ حسنٌ بديع، اخترعه وأجاد في تقريره، لم تمسّه أذهان المتقدّمين، ولا اهتدت إليه عقول الحكماء والمتكلّمين... وهذا البرهان مع حسنه وبداعة ألفاظه، اشتمل على شيءٍ لم تشتمل عليه البراهين المتقدّمة؛ لأنّه لم يُحتج فيه إلى إبطال الدور والتسلسل»[1].

إنّ برهان الصدِّيقين عند الكاشاني يبتني على مقدّمتين تصوّريّة وتصديقيّة، إنّه يقول بهذا الصدد: «وهنا برهانٌ آخر على إثبات واجب الوجود، أشرف من الأوّل لكونه غير متوقّفٍ على بطلان الدور والتسلسل، وتقريره موقوفٌ على مقدّمتين تصوّريّة وتصديقيّة، أمّا الأولى فهو أنّ مرادنا بالموجب التامّ، يكون كافيًا في وجود أثره، وأمّا الثانية فهو أنْ لا شيء من الممكن بموجِبٍ تامٍّ لوجود شيءٍ من الأشياء، بيانه: إنّ إيجاد الممكن لغيره يتوقّف على وجوده ووجوده من غيره، فإيجاده لغيره من غيره، فلا يكون موجبًا تامًّا. إذا تقرّر ذلك فنقول: هاهنا موجودٌ بالضرورة، فيفتقر إلى موجِبٍ تامّ بوجوده، وليس ذلك ممكنًا لما قلنا في المقدّمة التصديقيّة، فيكون واجبًا، فيكون الواجب موجودًا وذلك هو المطلوب»[2].

إنّ برهان الكاشاني الإبداعي يشبه كثيراً برهان المحقّق الطوسي، إذ إنّ كليهما يعتمدان على أصل (الفقر الذاتي، والوجود المشروط بالقوّة لممكن الوجود)، وأصل (عدم العلّية والأثر الذاتي لممكن الوجود).

وقد ورد في تقرير الكاشاني قوله: «هاهنا موجودٌ بالضرورة فيفتقر إلى موجِبٍ تامٍّ يوجده»، ويظهر منه استناده على إمكان الوجود الخارجي وحاجته إلى العلّة التامّة. وعليه يكون مراده من (الموجود) خصوص ممكن الوجود لا

[١] كشف البراهين لابن أبي جمهور ١: ٢٧٩-٢٨٠.

[٢] موصل الطالبين للكاشاني: ٥٠/ نسخة خطيّة.



مطلق الموجود أعمّ من الواجب والممكن، فيتوقّف استدلاله حينئذٍ على إثبات إمكان الموجود الخارجي، وهذه المقدّمة تخرج برهان الكاشاني من نطاق برهان الصدِّيقين وتدخله في برهان الإمكان والوجوب.

وممّا يؤيّد هذا ما ذكره ابن أبي جمهور الإحسائي، حيث قرّره ضمن برهان الإمكان والوجوب غير المتوقّف على الدور والتسلسل، فقال: «وللعلامة الإمام نصير الدين الكاشي هنا برهانٌ بديعٌ غير موقوفٍ على [إبطال الدور والتسلسل] تقريره أنْ يقال: هنا موجوداتٌ ممكنةٌ قطعًا، فلا بدّ لها من موجِبٍ تامّ، ونعني بالموجِب التامّ الكافي في وجود أثره، فيكون واجبًا؛ لأنّ الممكن لا يكون موجِبًا تامًّا لغيره؛ لأنّ الممكن ليس له وجودٌ ولا لغيره عنه وجود، فلا بدّ من مؤثّرٍ واجبٍ وهو المطلوب»[1].

ويذكر الكاشاني هنا إشكالين ويُجيب على أحدهما ويترك الآخر من دون جواب، وقد ذكر الفاضل المقداد الجواب للإشكال الثاني. قال الكاشاني: «وعلى البرهان المذكور نقضان إجماليّان. أمّا الأوّل فتقريره أنْ يقال: لو كان هذا البرهان حقًّا للزم قدم الحادث اليومي، واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة: إنّ الحادث اليومي ممكنٌ مفتقرٌ إلى موجِبٍ تامٍّ يؤثّر فيه ويوجده، وليس ذلك ممكن كما قلتموه، فيكون واجبًا وهو المدعى، وقدم العلّة يستلزم قدم المعلول، فيكون الحادث اليومي قديمًا. والجواب: إنّا لا نسلّم أنّه يلزم من قدم الواجب قدم الحادث اليومي، وإنّما يلزم أنْ لو كان المؤثّر موجبًا، أمّا إذا كان مختارًا فلا، والمؤثّر هنا مختار كما سيأتي، فلا يلزم حينئذٍ قدم الحادث اليومي.

وأمّا الثاني فتقريره أنْ نقول: لو صحّ دليلكم للزم أنْ لا يكون في الوجود مؤثّرٌ غير الله تعالى. وبيان ذلك: «إنّ الأثر المذكور ممكنٌ، فيفتقر إلى مؤثّرٍ،

[١] زاد المسافرين للإحسائي ١: ١٠١-١٠٢.

وذلك ليس بممكنٍ كما قلتموه فيكون واجبًا وهو المطلوب»[1].

وقد أجاب الفاضل المقداد على الإشكال الثاني بقوله: «والأولى في الجواب أنْ يقال: المعتزلي لا يقول: إنّ هذا الشخص الممكن موجِبٌ تامٌّ لأفعاله بل مباشرٌ قريب. وحينئذٍ نقول: إنّ هذا الشخص ليس موجِبًا تامًّا، ضرورة توقّف فعله على وجوده وعلى شرائط أُخر. ونحن لم نقل: إنّ الممكن لا يكون موجبًا مطلقًا، بل لا يكون موجبًا تامًّا بالنظر إلى ذاته، فلا يتمّ النقض»[2].

وهاهنا ملاحظةٌ جديرةٌ بالإشارة إليها، وهي أنّه نُسب هذا التقرير خطأً إلى نصير الدين الطوسي، إذ طبع ملخّص هذا التقرير ضمن الرسائل المختصرة المطبوعة في كتاب تلخيص المحصل للمحقّق الطوسي تحت عنوان (برهان في إثبات الواجب)، فمع لحاظ أنّ هذا التقرير لم يرد في كتب الطوسي الأساسيّة، ومع لحاظ اعتراف الفاضل المقداد وشرف شاه الحسيني بأنّه من إبداعات الكاشاني، لا يبقى مجالٌ للشكّ في عدم صحّة تلك النسبة، وإنّ هذا البرهان للكاشاني لا المحقّق الطوسي.

علمًا بأنّ هذا التقرير لبرهان الصدِّيقين الذي ابتكره الكاشاني، قد انعكس في الكتب الكلاميّة إمّا بشكل نقل مباشر وإمّا على شكل اقتباسٍ مع بعض التعديلات والإضافات، وممّن اعتمد على هذا البرهان كلٌّ من الفاضل المقداد وشرف شاه الحسيني -كما مرّ- وكذلك فخر المحقّقين حيث أعطى تقريرين جديدين لهذا البرهان[3]، وكذلك الأمر عند نجم الدين خضر بن محمّد الحَبلَرودي (ق ٩)[4]، وسليمان أحمد القطيفي (ت ١٢٦٦هـ)[5].

---

[١] موصل الطالبين للكاشاني: ٥١/ نسخة خطيّة.

[٢] الأنوار الجلاليّة للسيوري: ٦١.

[٣] راجع: تحصيل النجاة: ٥١، إرشاد المسترشدين: ٢١.

[٤] راجع: تحفة المتقين: ٢٤.

[٥] إرشاد البشر: ٤٥.



٣- تقرير برهان الصدِّيقين عند الفياض اللاهيجي

بعدما بيّنا تطوّرات برهان الصدِّيقين في مدرسة الحلّة المتأخّرة، نعرّج على مدرسة قم لنرى تطوّرات هذا البرهان فيها، ونقتصر على بيان الفياض اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ)، إذ يُعدّ الممثّل الأبرز لهذه المدرسة. وقد حاول اللاهيجي وبالاعتماد على قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) من إعطاء تقارير جديدةٍ لهذا البرهان بحيث لا يتوقّف على الدور والتسلسل، وسنشير فيما يلي إلى تقريرينلهذا البرهان عند اللاهيجي.

التقرير الأوّل

لقد ذكر اللاهيجي في شرحه لتجريد الاعتقاد أنّ برهان الصدِّيقين الذي ذكره المحقّق الطوسي (أي قوله: الموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل)، يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل، ولكن يمكن تقرير هذا البرهان بنحوٍ لا يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل، ويكون أخصر وأسهم. والبرهان الذي يقرّره اللاهيجي يبتني على ما اقتبسه اللاهيجي من برهان إبطال التسلسل عند المحقّق الطوسي، حيث قال: «إنّ الممكن لا يجب لذاته، وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود، فلا بد من واجب لذاته، فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة أيضًا. وهذه طريقة حسنة حقّة مستقيمة خفيفة المؤنة»[1].

وبعد هذه المقدّمة يقرّر اللاهيجي رأيه حول برهان الصدِّيقين من دون أنْ يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل قائلاً: «واعلم أنّه يمكن أن يقرّر هذا الدليل على الوجه الذي قرّرنا به إبطال التسلسل بأنّ نقول: وهكذا فسواء رجعت الحاجة إلى الممكن الأوّل أو ذهبت إلى غير النهاية لا يمكن أنْ يجب بذلك وجود

[١] شوارق الإلهام ٢: ٣١١.



الممكن الأوّل، وإنّما يجب لو انسدّ عليه جميع أنحاء العدم، وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات، فلا بدّ من الواجب الوجود لذاته ليستند إليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات وهو المطلوب، وحينئذٍ لا توقّف لهذا الدليل على إبطال الدور والتسلسل وإن لزم منه إبطالهما»[1].

التقرير الثاني

لقد قسّم الفياض اللاهيجي براهين إثبات وجود الله في كتابه (سرمايه ايمان) إلى البراهين المتوقّفة على إبطال الدور والتسلسل والبراهين غير المتوقّفة على إبطالهما. وقد ذكر ما لا يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل بإسهابٍ ومقدّماتٍ كثيرةٍ لا تخلو من إبداع، ونقدّم خلاصة استدلاله في قالب القياس الاستثنائي هكذا: (إذا لم يكن هناك واجب الوجود، لا يتحقّق أيّ موجود، سواء كان الدور والتسلسل باطلاً أم لم يكن، ولكن ممكن الوجود موجود، فواجب الوجود أيضًا موجود).

وقد بيّن الفياض استدلاله هذا على النحو التالي:

١. إذا لم يكن ضمن موجودات العالم واجب الوجود، وكان الجميع ممكنًا، فتكون مجموع الممكنات حينئذٍ في العالم:

أ- إمّا موجودًا واحدًا حقيقيًّا متميّزًا، أي بأنْ يكون له مضافًا إلى أفراد المجموعة صورة وهيأة حقيقيّة في الخارج، ويكون لمجموعها من حيث كونها مجموعة وحدة حقيقيّة قائمة بأفراد تلك المجموعة، كالدار التي لها شكل وصورة حقيقيّة مضافًا إلى الأجزاء.

ب_ وإمّا لا يكون موجودًا واحدًا حقيقيًّا متميّزًا، ولا يتحقّق في الخارج شيء سوى أفراد الممكن من تلك المجموعة، كأفراد الجنود في الجيش مثلاً.

[١] م.ن: ٧١.



٢. إذا كانت مجموع الممكنات موجودًا واحدًا حقيقيًّا متميّزًا في الخارج، فحينئذٍ:

أ_ بما أنّه قد افترضنا عدم وجود الواجب في الخارج، لا بد أنْ يكون هذا الموجود الواحد الحقيقي المتميّز ممكن الوجود أيضًا.

ب- كلّ ممكن الوجود محتاجٌ إلى العلّة كي تمنح له وجوب الوجود.

ج_ بما أنّ هذه المجموعة لم تكن واجب الوجود، لا يمكن أنْ تكون علّةً تامّةً لنفسها.

د- فالعلّة التامّة لهذه المجموعة إمّا أن تكون الأفراد والأجزاء وإمّا موجودًا خارجًا عنها.

هـ - إنّ العلّة التامّة لهذه المجموعة لم تكن أفراد تلك المجموعة؛ لأنّ العلّة التامّة لتلك المجموعة لا بدّ أنْ تكون علّة كلّ فردٍ من أفرادها، وعليه يلزم أنْ تكون علّة المجموعة علّة نفسها أيضًا لأنّها أحد أفراد المجموعة. ولكن ذلك الفرد من المجموعة - بحسب الافتراض- ممكن الوجود أيضًا، ويستحيل أن يكون الممكن علّة لنفسه.

و_ لا تكون علّة هذه المجموعة موجودًا خارجًا عنها أيضًا؛ لأنّ الخارج من مجموعة الممكنات لا يكون إلّا واجب الوجود، وليس لنا واجب الوجود في الخارج بحسب الافتراض.

وعليه فإنّ مجموعة الممكنات لم تكن موجودًا واحدًا حقيقيًّا متميّزًا في العالم الخارجي [لعدم إمكان تصوّر علّة لها].

٣. إذا لم تكن مجموعة الممكنات موجودًا واحدًا حقيقيًّا متميّزًا في العالم الخارجي، فلا تحتاج هذه المجموعة حينئذٍ إلى علّةٍ مستقلّة، لأنّه لا يوجد في

الخارج سوى أفراد متعدّدين ومتكثّرين يكون كلّ واحدٍ منهم علّة الآخر، وعليه فتحقّق هذه المجموعة - وتعدّ اعتباريّة من حيث كونها مجرّد مجموعةٍ لا أكثر- بحاجة إلى تحقّق أفرادها، وكلّ واحدٍ منهم موجودٌبسبب الفرد الآخر بحسب الافتراض.

٤. إنّ مجموعة الممكنات المركّبة من الأفراد، موجودٌ مستقلٌّ متكثّرٌ، وتختلف عن أفرادها، أي أنّها وجودٌ كثير -لا وجود واحد حقيقي- مستقلّ عن وجود كلّ فردٍ من الأفراد، وتكون عين وجود الأفراد، ولمّا كان هذا الوجود الكثير المستقلّ يكون عين وجود الأفراد، لم يكن له علّة سوى العلل المتعلّقة بفرد فردٍ بحسب الافتراض (لأنّنا افترضنا أنّ كلّ فردٍ من أفراد المجموعة علّةٌ للآخر).

٥. إنّ وجود مجموعة الممكنات من حيث إنّه عين وجود الأفراد، وإنْ لم يحتج إلى علّة مستقلّة غير علّة الأفراد، غير أنّه لأجل أنْ يكون واجب الوجود يحتاج إلى علّةٍ أُخرى غير علّة الأفراد؛ لأنّ هذه الأفراد لا تستطيع أنْ تكون سببًا لوجوب وجود مجموعة الممكنات، وفي الحقيقة أنّ وجود مجموعة الممكنات وجودٌ إمكانيّ وقابلٌ للعدم؛ وذلك أنّ وجود كلّ واحدٍ من أفراد تلك المجموعة وإنْ كان واجبًا بسبب وجود علّته - وهي فردٌ آخر من تلك المجموعة نفسها - ولكن مع هذا فإنّ انعدام مجموع تلك الأفراد الإمكانيّة سوية ممكن ومحتمل أيضًا بدليل إمكان كلّ واحدٍ من تلك الأفراد، وعليه بما أنّ انعدام تلك المجموعة من الممكنات جائز، لا يكون وجود مجموعها واجبًا، أي أنّ مجموعة الممكنات ممكنة.

٦. إنّ كلّ ممكن الوجود لم يوجد ما لم يصل إلى مرتبة وجوب الوجود.

٧. إنّ مجموعة الممكنات - المركب من وجوب الأفراد - لا يكون موجودًا ما لم يصل إلى وجوب الوجود.

٨. لا يمكن أن تكون علّة وجود مجموعة الممكنات واحدًا من أفراد



المجموعة؛ لأنّ هذه السلسلة أو المجموعة لا تكون إلّا عين وجود أفرادها. وعليه فلو كان فردٌ من أفراد هذه السلسلة علّة وجوب وجود جميع أفراد المجموعة والسلسلة، للزم أنْ يكون علّة لوجوب وجود نفسه أيضًا، أي يلزم أنْ يكون واجب الوجود بالذات والحال أنّنا افترضناه ممكن الوجود.

٩. إنّ مجموع السلسلة لا يمكن أنْ تكون علّة وجوب الوجود أيضًا، لأنّ مجموع السلسلة تكون عين أفراد السلسلة ووجودها عين وجود الأفراد، وبما أنّ كلّ فردٍ منها ممكن الوجود، فمجموع السلسلة تكون ممكن الوجود أيضًا، وما كان ممكن الوجود لا يكون علّة لوجوب الوجود.

١٠. إذا لم تكن علّة وجوب وجود سلسلة الممكنات فردًا من الأفراد ولا المجموعة، لا بد أنْ تكون علّة وجوب الوجود موجودًا خارج سلسلة الممكنات.

١١. إنّ الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا بدّ أنْ يكون واجب الوجود بالذات.

١٢. إذا لم يكن هناك واجب الوجود بالذات، لم يتحقّق أيّ ممكن.

١٣. ولكن إنّ وجود الممكنات ثابت.

والنتيجة أنّ واجب الوجود بالذات موجود[1].

كما هو الملاحظ فإنّ استدلال اللاهيجي المطوّل يبتني على قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) وملخّصه أنّ موجودات العالم إذا لم تصل إلى مرحلة وجوب الوجود، ولم تنتف جميع احتمالات عدمها، لا توجد أبدًا. ولكن نرى وجود موجوداتٍ في العالم الخارجي، ويتبيّن أنّها وصلت إلى مرحلة وجوب الوجود، ثمّ إنّ سبب وجوب وجود الموجودات لم يكن واحدًا من تلك الموجودات الممكنة ولا مجموعها؛ لأنّها لا تكون واجبة الوجود ذاتًا، و هي أيضًا قابلة للعدم، فمهما تعدّدت لا يمكنها أنْ تكون موجبًا لوجود شيءٍ آخر، فلا يكون أيّ ممكنٍ منشأ

[١] سرمايه ايمان: ٤١-٤٢.

وجوب الممكنات وامتناع عدمها. وعليه يلزم وجود موجود واجب بالذات يمنح الممكنات وجوب الوجود. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الممكنات - سواء المتناهيات أم غير المتناهيات - تكون موجودةً جميعها بالقوّة وبشكل مشروط، وما دام لم يكن واجب الوجود بالذات يوصلها إلى حدّ الوجوب والفعليّة، لا يوجد أيّ واحدٍ منها بالفعل. وفي مقام التشبيه يقال إنّ الموجودات الممكنة تكون بمنزلة الصفر، فمهما كثرت الأصفار وتعدّدت يكون مجموعها صفرًا أيضًا، وما دام لم يأتِ العدد في بدايتها لم تنل التحقّق والفعليّة.

فهذا التقرير لا يبتني على إبطال الدور والتسلسل؛ لأنّه يؤكّد على أنّ مجموع ممكنات العالم، ممكنة الوجود لا تصل إلى مرحلة وجوب الوجود من دون وجود واجب الوجود بالذات، وعليه سواء كان الدور والتسلسل باطلاً أم لم يكن، يلزم وجود الواجب بالذات لتحقّق الموجودات الممكنة.

٤- تقرير الفيض الكاشاني

لقد شهد برهان الصدِّيقين في مدرسة أصفهان الفلسفيّة والكلاميّة في العصر الصفوي تحوّلًا كبيراً بجهود الملاّ صدرا (ت ١٠٥٠هـ)، وقد استمرّ هذا التحوّل على يد أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، ومنهم الملاّ محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ) حيث رأى كغيره أنّ برهان الصدِّيقين أقوى وأسرع دليلٍ على إثبات وجود الله تعالى، ولا يحتاج في تقريره إلى لحاظ غير الله تعالى[1].

وقد ذكر الكاشاني تقريرين لهذا البرهان غير معتمدين على إبطال الدور والتسلسل في كتبه الكلاميّة، ولا يوجد فيهما أيّ إبداع خاصّ.

التقرير الأوّل

لقد ذكر الملاّ محسن الفيض تقريره الأوّل تحت عنوان (آية أصل الوجود) وقال: «آية أصل الوجود، فإنّه إنْ كان قائماً بذاته غير متعلّقٍ بغيره أصلاً، فهو

[١] عين اليقين للكاشاني ١: ٣٢٦.



الله المبدأ المبدئ، وإنْ كان قائمًا بغيره، وذلك الغير يكون وجودًا أيضًا، إذ غير الوجود لا يتصوّر أنْ يكون مقوّمًا للوجود، فننقل الكلام إليه وهكذا إلى أنْ يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى وجودٍ قائمٍ بذاته، غير متعلّق بغيره أصلاً. ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجودٍ واحدٍ في تقوّمها بغيرها، وهو الله القيوم جلّ ذكره»[1].

التقرير الثاني

التقرير الثاني لبرهان الصدِّيقين عند الكاشاني يشبه كثيرًا تقرير الخواجة نصير الدين الطوسي المذكور في رسالة الفصول، حيث نقله الكاشاني مع اختلافٍ طفيفٍ تحت عنوان (آية الإمكان والفقر)، وقال: «لو لم يوجد الواجب - أعني الغنيّ بالذات - لم يوجد الممكن - أعني المستغني بالغير- فلم يوجد موجود أصلاً؛ لأنّ ذلك الغير على هذا التقرير مستغنٍ بالغير، فإمّا أنْ يتسلسل أو يدور، وعلى التقديرين جاز انتفاء الكلّ بألّا يوجد شيءٌ منها أصلاً، فلا بدّ من مرجّحٍ خارج عنها يرجّح وجودها، وهو الغني بالذات: ﴿ **والله الغنيّ وأنتم الفقراء**﴾[2].

[١] م.ن ١: ٣٢٤.

[٢] أنوار الحكمة: ١٢-١٣.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن أبي جمهور الأحسائي ، محمد بن علي ، كشف البراهين لشرح زاد المسافرين، ٣ج ، تصحيح وتحقيق : رضا يحيى پور فارمد ، جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي لإحياء التراث ، بيروت ، ١٤٣٩ هـ ق.

٢. ابن أبي جمهور الأحسائي ، محمد بن علي ، مجلي مرآة المنجي ٥ ج ، تحقيق وتصحيح : رضا يحيى پور فارمد ، جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي لإحياء التراث ، بيروت، ١٤٣٤ هـ ق .

٣. ابن العتائقي الحلي ، عبد الرحمن ، الإيضاح والتبيين شرح مناهج اليقين ، العتبة العلوية المقدسة ، النجف ١٤٣٨ هـ ق .

٤. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله ، الإشارات والتنبيهات ، تحقيق : مجتبى الزارعي ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٧ هـ ش .

٥. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله ، المبدأ والمعاد ، به اهتمام : عبد الله نوراني ، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران ، تهران ، چاپ دوم ، ١٣٨٣ هـ ش .

٦. ابن سينا ، الحسين بن عبد الله ، النجاة من الغرق في بحر الضلالات ، با ويرايش : محمد تقي دانش پژوه ، انتشارات دانشگاه تهران ، تهران ، چاپ دوم ، ١٣٧٩ هـ ش .

٧. ابن مخدوم الحسيني ، أبو الفتح ، مفتاح الباب چاپ شده در : الباب الحادي عشر للعلامة الحلي مع شرحيه ، حقّقه وقدّم عليه : مهدي محقّق ، مؤسسة چاپ وانتشارات آستان قدس رضوي ، مشهد ، چاپ سوم ، ١٣٧٢ هـ ش .

٨. الأسترآبادي ، السيد عبد الوهاب بن علي ، شرح الفصول النصيريّة ، قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة ، كربلاء ، ١٤٣٣ هـ ق .

٩. آل عبد الجبّار القطيفي ، سليمان بن احمد ، إرشاد البشر في شرح الباب الحادي عشر ، إشراف : مصطفى آل مرهون ، شركة دار المصطفى لإحياء التراث ، قم ١٤٢٩ هـ ق .

١٠. ايجي ، عضد الدين ، المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت .

١١. الباغنوي ، ميرزا حبيب الله ، الحاشية على المحاكمات بين شرحي الإشارات، چاپ شده در : الرازي ، قطب الدين ، الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات ، صحّحه : مجيد هادي زاده ، ميراث مكتوب ، تهران ، ١٣٨١ هـ ش .

١٢. البحراني ، ابن ميثم كمال الدين ميثم بن علي ، قواعد المرام في علم الكلام ،

تحقيق: أنمار معاد المظفّر ، العتبة الحسينية المقدسة ، كربلاء ، ١٤٣٥ هـ ق .

١٣. پارسانيا ، حميد ، برهان صدّيقين (مباني وتطّورات) ، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي ، تهران ، ١٣٩٠ هـ ش .

١٤. الحلّي ، الحسن بن يوسف ، الباب الحادي عشر چاپ شده در : همو ، منهاج الصلاح ، تحقيق : عبد الحميد الميردامادي ، منشورات مكتبة العلامة المجلسي ، قم ، ١٤٣٠ هـ ق .

١٥. الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تسليك النفس الى حظيرة القدس ، تحقيق : فاطمة رمضاني ، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ، قم ، ١٤٢٦ هـ ق .

١٦. الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد ، تحقيق : حسن مكيّ العاملي ، دار الصفوة ، بيروت ، ١٤١٣ هـ ق .

١٧. الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، تصحيح : حسن حسن زاده آملي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، الطبعة التاسعة ، ١٤٢٢ هـ ق .

١٨. الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مناهج اليقين في أصول الدين ، آستان قدس رضوي ، مشهد ، چاپ دوم ، ١٣٨٨ هـ ش .

١٩. خواجگي شيرازي ، محمد بن احمد ، شرح فصول نصيريّة ، تحقيق وتصحيح : خديجه مقدّس زاده ، كتابخانه ، موزه ومركز اسناد مجلس شوراي إسلامي ، تهران ، ١٣٩٠ هـ ش .

٢٠. الرازي ، فخر الدّين محمد بن عمر ، شرح الإشارات والتنبيهات ، مقدمه وتصحيح: علي رضا نجف زاده ، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي ، تهران ، ١٣٨٤ هـ ش .

٢١. الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، معالم أصول الدين ، اعتني به : نزار حمّادي ، دار الضياء ، كويت ، ١٤٣٣ هـ ق .

٢٢. الرازي ، قطب الدين ، الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات ، صحّحه : مجيد هادي زاده ، ميراث مكتوب ، تهران ، ١٣٨١ هـ ش .

٢٣. سليماني اميري ، عسكري ، برهان صديقين علامه طباطبايي ، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه ، قم ، ١٣٩٥ هـ ق .

٢٤. السيوري الحلّي ، مقداد بن عبد الله ، إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين ، تحقيق: السيد مهدي الرجائي ، مكتبة آية الله المرعشي العامة ، قم ، ١٤٠٥ هـ ق .

٢٥. السيوري الحلّي ، مقداد بن عبد الله ، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق : على حاجي آبادي وعباس جلالي نيا ، مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢ هـ ش .

٢٦. السيوري الحلّي ، مقداد بن عبد الله ، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية ، حقّقه وعلّق عليه : محمد على القاضي الطباطبائي ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٧ هـ ش .

٢٧. شرف شاه الحسيني ، السيد جلال الدين ، شرح الباب الحادي عشر ، نسخة شماره ١٠٧٠٦ كتابخانه مجلس شوراي إسلامي .

٢٨. الشيرازي ، صدر الدين محمد ، شرح الهداية الأثيرية ، ٢ج ، تصحيح ، تحقيق ومقدمة : مقصود محمدي ، بنياد حكمت إسلامي صدرا ، تهران ، ١٣٩٣ هـ ش .

٢٩. الطريحي ، صفي الدين ، مطارح النظر في شرح الباب الحادي عشر ، نشر باقيات ومكتبة فدك ، قم ، ١٤٢٨ هـ ق .

٣٠. الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد ، تحقيق : محمد جواد الحسيني الجلالي، مكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٤٠٧ هـ ق .

٣١. الطوسي ، نصير الدين ، شرح الإشارات والتنبيهات ، ٣ج نشر البلاغة ، قم ١٣٧٥ هـ ش .

٣٢. الطوسي ، نصير الدين ، قواعد العقائد ، تحقيق : علي حسن خازم ، دار الغربة ، لبنان ، ١٤١٣ هـ ق .

٣٣. الطوسي ، نصير الدين محمد بن محمد ، فصول العقائد ، راجعه ونقّاه : شاكر العارف وحميد الخالصي ، مطبعة المعارف ، بغداد ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٠ هـ ق . / ١٩٦٠ م .

٣٤. عبوديت ، عبد الرسول ، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعي ، انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني ، قم ، چاپ سوم ، ١٣٨٩ هـ ش .

٣٥. فخر المحقّقين الحلّي ، محمد بن الحسن ، إرشاد المسترشدين ، تحقيق : يعقوب جعفري ، قسم ، مجلة كلام إسلامي ، سال دوم ، شماره پنجم ، ١٣٧٢ هـ ش ، صص ١٩ – ٣٢ .

٣٦. فخر المحقّقين الحلّي ، محمد بن الحسن ، تحصيل النجاة في أصول الدين ، تحقيق : حامد فيّاضي ، مركز العلامة الحلّي لإحياء تراث حوزة الحلة ، بابل ، ١٤٣٨ ه ق .



٣٧. الكاشاني ، ملا محسن ، أنوار الحكمة ، تحقيق وتعليق : محسن بيدارفر ، انتشارات بيدار ، قم ، ١٣٨٣ هـ ش .

٣٨. الكاشاني ، ملا محسن ، عين اليقين ، ٢ج ، تحقيق : فالح عبد الرزاق العبيدي ، أنوار الهدى ، قم ، ١٤٢٧ هـ ق .

٣٩. الكاشاني ، نصير الدين ، الحاشية على شرح الإشارات للطوسي ، نسخة خطّي شماره ٣٢٢٠ كتابخانة احمد ثالث موزة طوپقاپو سراي تركيه .

٤٠. الكاشاني ، نصير الدين ، موصل الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين ، نسخة خطّي شماره ١٦٢٩ كتابخانة مليّ ملك تهران .

٤١. لاهيجي ، ملا عبدالرزاق ، سرمايه ايمان ، به تصحيح : صادق لاريجاني آملي ، انتشارات الزهراء ، قم ، چاپ سوم ، تابستان ١٣٧٢ هـ ش .

٤٢. اللاهيجي ، ملا عبدالرزاق ، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ، ج٥ ، تحقيق : أكبر أسد علي زاده ، قم ، مؤسسة امام صادق عليه السلام ١٤٣٠ هـ ق . / ١٣٨٧ هـ ش .

٤٣. الملاحمي الخوارزمي ، ركن الدين محمود بن محمد ، المعتمد في أصول الدين ، تحقيق وتقديم : ويلفرد مادلونغ ، تهران ، ميراث مكتوب ، ١٣٩٠ هـ ش .

44. Rudolph – Ulrich Rotraud Hansberger – and peter Adamson (eds)- philosophy in the Islamic world – vol 8 :1th10-th centuries – translated by Rotraud Hansberger – Brill – Leiden - 2017

التأسيس النبويّ

للمرجعيّة الفقهيّة للأئمة الاثني عشر عليهم السلام

دراسةٌ تأصيليّةٌ في ضوء العقل والنصّ والتاريخ

الشيخ سامر عجمي(*)

*باحث في الفكر الاسلامي / لبنان

الملخّص

خلق الله تعالى الناس بفضل حكمته لمعرفته وعبادته، وأرسل لهم الأنبياء لتعليمهم وتزكيتهم وهدايتهم، إلى أن خُتمت الرسالات بمحمد بن عبد الله ﷺ، الّذي أدّى ما حُمّل في تبليغ الوحيّ، وتعليم الكتاب والحكمة، وتزكية النفوس وتطهيرها، والشهادة على الأعمال، وصيانة الدين عن التحريف، ومواجهة الانحرافات السلوكيّة والشبهات العقائديّة، وتطبيق الشريعة، وقيادة الدولة وإدارة شؤون الحكم... وما محمد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل، سيقتل أو يموت، وكان أمامه ﷺ للحفاظ على تراث النبوّة واستمرار حضور وظائفها ومنع انقلاب الأمّة على أعقابها، ثلاثة خيارات: إهمال أمر الأمّة، أو تربية الأمّة على مبدأ اختيار الإمام، أو تعيين الإمام الذي يقوم مقامه في وظائفه الرساليّة ما عدا تلقّي الوحيّ. والفرضيتان الأولى والثانية لا تنسجمان مع مقاصد بعثة النبيّ محمد ﷺ، وخاتميّة الرسالة، وما تقتضيه من عصمة المرجعيّة ومعارفها المضمونة الحقانيّة، فلا يبقى إلّا أن تكون الإمامة العامّة اصطفاءً إلهيًّا؛ لأنّه أعلم حيث يجعل رسالته، وليست خيارًا للأمّة لتحصل بالبيعة أو الشورى أو القهر والغلبة.

وقد حرص النبيّ ﷺ على استثمار كلّ مناسبة لتثبيت المرجعيّة الدينيّة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ليقوموا مقامه في وظائفه والتصدّي للمرجعيّة العامة، ورغم ما مارسته الحكومات المتعاقبة من إخفاء فضائل أئمة أهل البيت عليهم السلام ومحاربتهم ، وصل إلينا عنه ﷺ مئات الأحاديث العامة ـ كحديث الثقلين والسفينة ـ والأحاديث الخاصّة التي تعيّن الإمام بالاسم أو اللقب أو الكنية، التي وصلت إلى حدّ التواتر الإجماليّ أو المعنويّ مع ما احتفّ بها من القرائن الكثيرة المُشخِّصة للأئمة عليهم السلام.

فقد أفادت الأحاديث النبويّة أنّ الإسلام اثنا عشريّ، وأنّ الإمامة العامّة ممتدةٌ في حياة الأمة إلى يوم القيامة، وأنّها تبدأ بعليّ عليه السلام، ومن بعده ولديه الحسن والحسين، ثم في تسعة من ولد الحسين إلى أنْ تنتهي بالمهدي عجل الله فرجه، وأنّ هؤلاء الأئمّة راشدون، مهتدونَ، معصومون، أبرار، هم مع القرآن والقرآن معهم لا يفارقهم ولا يفارقونه، وأنّ الله أعطاهم علم رسول الله، وحكمه، وفهمه، وفقهه، فهم أعلم الأمة، وأئمة الحقّ، والحجّة على الخلق، وأولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأولي الأمر الّذين تجب طاعتهم، منصور من نصرهم، مخذول من خذلهم.

الكلمات المفتاحية: النبيّ محمّد ﷺ، وظائف النبوّة، الإمامة، أهل البيت عليهم السلام، النصّ، التواتر الإجماليّ والمعنويّ، المرجعية الفقهيّة.

The Prophetic Foundation of the Jurisprudential Authority of the Twelve Imams

A Foundational Study in Light of Reason, Text, and History

Sheikh: Samer Tawfiq Ajami

Abstracts

Allah Almighty created people with the grace of His wisdom for His recognition and worship. He sent prophets to teach, purify, and guide them until the chain of revelations was concluded with Muhammad ibn Abdullah (peace be upon him and his family), who fulfilled his duty in conveying the revelation, teaching the scripture and wisdom, purifying souls, witnessing deeds, preserving the religion from distortion, confronting behavioral deviations and ideological doubts, implementing Sharia law, leading the state, and managing governance affairs. Muhammad was but a messenger, preceded by other messengers, destined to be killed or die. To preserve the heritage of prophecy and ensure the continuity of its functions, preventing the nation from regressing, he had three options: neglect the affairs of the nation, educate the nation on the principle of choosing the Imam, or appoint an Imam to succeed him in his prophetic duties except for receiving revelation. The first two hypotheses do not align with the purposes of Prophet Muhammad's (peace be upon him and his family) mission, the finality of the message, and the infallibility required of the authority and its guaranteed truthful knowledge. Thus, the only remaining option is that the general Imamate is a divine selection, for He knows best where to place His message, and it is not a choice for the nation to be made through allegiance, consultation, or force and dominance.

The Prophet (peace be upon him and his family) took every opportunity to establish the religious authority of the Imams of the Household (peace be upon them) to succeed him in his duties and assume the general authority. Despite the successive governments' attempts to conceal the virtues of the Imams of the Household (peace be upon them) and fight against them, hundreds of general narrations—such as the Hadith of Thaqalayn and the Ark—and specific narrations that identify the Imam by name, title, or epithet have reached us. These narrations have achieved collective or conceptual recurrence, supported by numerous indicators that identify the Imams (peace be upon them).

The prophetic narrations indicate that Islam is Twelver, and the general Imamate extends throughout the life of the nation until the Day of Judgment. It begins with Ali (peace be upon him), followed by his sons Hasan and Husayn, and then in nine descendants of Husayn until it concludes with the Mahdi (peace be upon him). These Imams are rightly guided, enlightened, infallible, virtuous, with the Quran and the Quran with them, never parting from it, nor it from them. God granted them the knowledge, judgment, understanding, and jurisprudence of the Messenger of God. They are the most knowledgeable of the nation, the leaders of truth, the argument against creation, more entitled to the believers than themselves, and the authorities whose obedience is obligatory, victorious if supported, and forsaken if abandoned.

Keywords: Prophet Muhammad (peace be upon him and his family), Prophetic Duties, Imamate, Household of the Prophet (peace be upon them), Text, Collective and Conceptual Recurrence, Jurisprudential Authority.

مقدّمة

الإمامة بين القيادة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة العامّة

ثمّة إجماعٌ عند الباحثين في التاريخ الإسلامي على أنّ أوّل انشقاق محوريّ وقع في الأمّة الإسلاميّة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يدور حول مسألة الإمامة والخلافة والولاية والوصايا؛ فانقسمت الأمة إلى فرقتين رئيستين: الأولى: تشايع عليًّا عليه السلام بالإمامة، والثانية: اتّبعت غيره من الصحابة[١].

وتعتقد الإمامية أنّ إمامة عليٍّ عليه السلام لم تكن خيارًا للأقليّة من الأمّة مقابل خيار الأكثريّة؛ لأنّ خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليست خيارًا للأمّة أصلاً، فلا تحصل بالبيعة أو الشورى أو القهر والغلبة، أو أيّ آليةٍ أخرى، بل تعيّن بالنصّ النبوي المنطوق عن الوحي؛ لأنّ خلافة الرسول لا تُختزَل في القيام مقامه في الرئاسة والقيادة السياسية للأمة؛ لأنّ هذا البعد يمثّل دورًا واحدًا من أدوار ووظائف المرجعية العامة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

كما أنّه لا يمكن القول: على فرض النصّ على إمامة عليٍّ عليه السلام، إنّ ذلك كان إجراءً إداريًّا وتدبيراً سياسيًّا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من موقعه القيادي للأمّة الإسلامية ليقوم عليٌّ عليه السلام مقام النبي بعد وفاته في تنظيم شؤون الدولة، بنحوٍ إذا تخلّفت الأمّة عن طاعة هذا التدبير الولائي تكون قد عصت الرسول في قرار حكوميّ كقائدٍ سياسي.

فجوهر الإمامة والولاية والخلافة عند الإمامية يتقوَّم بالمرجعية العامّة، بمعنى أنّ يقوم الإمام والخليفة مقام النبيّ فيما له من وظائف عامّة إلّا النبوة وتلقي الوحي، ولا يُختزَل في السلطة الظاهرية السياسية والإدارية. وعليه، يكون

---

[١] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٤. والسبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص٤٩٩.

لخلافة النبي ﷺ دائرتان:

١. الأولى: القيادة السياسية، بما تعنيه من تنظيم شؤون الأمة وإدارة الدولة سياسيًّا، وعسكريًّا، واقتصاديًّا، بعد وفاة رسول الله ﷺ.

٢. الثانية: المرجعية العامة والقيادة الدينية الشاملة، في الميادين المختلفة عقيدةً وفقهًا وأخلاقًا وتفسيرًا، والتي من لوازمها القهريّة الدائرة الأولى.

وإنّ افترض بعضهم أنّ البحث عن الإمامة والخلافة في الوقت المعاصر لا ثمرة فيه، بل له أثرٌ سلبيّ بلحاظ أنّه ينبش قضايا تاريخيةً من قبورها فيصدّع الوحدة ويعمِّق الشرخ ويثير الفتنة بين المسلمين، والله تعالى يأمرنا ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾[١]، فهذا الافتراض يمكن طرحه فيما لو اقتصرت الإمامة على القيادة السياسية حصرًا، فتكون القضية تاريخيةٌ ينتهى أمدها بانصرام زمانها، أمّا بناءً على كون الإمام هو المرجعية الدينية والدنيوية العامّة للأمة بعد رسول الله ﷺ، فيبقى باب البحث حول النقطة الثانية مفتوحًا على مصراعيه؛ لأنّ المرجعية الدينية العامّة لها عموم أفرادي وأزماني وأحوالي، فلا تنحصر بالإمام بقيد كونه حيًّا، فتنتهي بموته. فالقضية في هذا البعد من أصول العقيدة وثوابتها التي يمتدّ حضورها في عمود الزمان باستمرار البشرية إلى يوم القيامة. وتكون ثمرة البحث مرتبطة بجهتين: الأولى: معرفة الحقيقة، بمعنى الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه. والثاني: الحُجيّة، بمعنى أخذ الإنسان معالم دينه وتكوين معارفه الدينية من مرجعية يكون الاعتماد عليها مُعذِّرًا له يوم القيامة أمام المولى (عزّ وجلّ) عند المساءلة والمحاسبة.

وتبقى نقطةٌ جديرةٌ بالدراية، وهي أنّه حتى لو افترضنا الإمامة بمعنى القيادة السياسية حصرًّا، نستبعد تركها لخيارات الأمة، بلحاظين:

[١] سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

الأول: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يؤصّل لهذا الخيار، ولم يبيّن ضوابطه وشروطه، ولو كان أمر الإمامة موكولاً إلى ولاية الأمّة على نفسها لَظهر وبَان، ولسنّ النبيّ التشريعات والقوانين التي تنظّم علاقة الأمة بالحاكم من حيث كيفية انتخابه أو تعيينه، ولما تركه كرة في منطقة فراغ تتقاذفها الاجتهادات الشخصية والانطباعات الخاصة التي أدّت إلى تمزّق الأمة وتصارعها، وخير شاهد على ذلك تجربة الخلفاء الأوائل -حسب تصنيف العامّة- فضلاً عن غيرهم فخلافة أبي بكر تمّت ببيعة عمر ابتداءً، وخلافة عمر بتعيين أبي بكر، وخلافة عثمان باختيار عمر الشورى في ستة، وخلافة علي ببيعة الناس، وخلافة الحسن بن علي كذلك، وخلافة معاوية بالملك والقهر والغلبة.

والثاني: العرف العام للقادة والحكّام السائد في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم، من تعيين الحاكم من يقوم مقامه في إدارة الدولة من بَعْدِه، أملاً في الحفاظ على مكتسباتها، وخوفًا من وقوع التنازع، ممّا يؤدّي إلى تمزّق الدولة وتفكّكها، وضعفها وانهيارها.

وهذا العرف كان مرتكزًا في الذهنية العربية، ومن النماذج المؤيّدة لذلك:

١. النموذج الأول: أنّه «لما أحسّ -عمر بن الخطاب- بالموت قال لابنه: اذهب إلى عائشة، وأقرئها منّي السّلام، واستأذنها أنْ أُقبرَ في بيتها مع رسول الله ومع أبي بكر.

فأتاها عبد الله بن عمر، فأعلمها. فقالت: نعم، وكرامة. ثم قالت: يا بُني، أبلغ عمر سلامي، وقل له: لا تَدَعْ أمةَ محمدٍ بلا راعٍ، استخلفْ عليهم، ولا تدعهم بعدك هَمَلاً[١]، فإنيّ أخشى عليهم الفتنة»[٢].

٢. النموذج الثاني: قول عبد الله بن عمر لأبيه: «إنيّ سمعت الناس يقولون

[١] الهَمَلُ: المُهْمَلُ المتروكُ المُسيّب بلا راع ورعاية وعناية.

[٢] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج١، ص٢٨.



مقالة، فآليت أنْ أقولها لك، وزعموا أنّك غير مستخلف، وأنّه لو كان لك راعي إبلٍ أو غنمٍ، ثمّ جاءك وتركها، لرأيت أنْ قد ضيّع، فرعاية الناس أشدّ»[١].

٣. والنموذج الثالث: قول معاوية بن أبي سفيان عند أخذه البيعة لابنه يزيد: «إنيّ كرهت أنْ أدعَ أمّة محمّدٍ بعدي كالضَّأن لا راعي لها»[٢].

فما عشت أراك الدهر عجبًا! وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ، فهل هم أشدّ حرصًا على أمّة محمد من محمد نفسه في تركها هَمَلاً بلا راعٍ، والله تعالى يقول: ﴿**لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾[٣]؟!! وكان ﷺ، إذا خرج عن المدينة لمدّةٍ وجيزةٍ يستخلف فيها من يقوم مقامه لإدارة شؤون المسلمين، فمن هذا شأنه وديدنه كيف يُنسب إليه إهمال أمّته؟!! أضف إلى ذلك بصيرة النبيّ ورؤيته الثاقبة وحدّة ذكائه ﴿**قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أنا...** ﴾[٤]، وإحاطته بخصائص أفراد أمّته النفسية والاجتماعية، كوقوعها تحت تأثير العقلية القبلية في العلاقات والتحالفات، واختلاف الآراء بين الأصحاب إلى حدّ التباغض والتحاسد، وتغلغل ظاهرة النفاق والمنافقين داخل جسم الأمة، وكثرة الكذّابة عليه في زمانه، وأنّ الدولة التي سعى جاهدًا لبنائها مُحاصرةٌ من الشمال والغرب بإمبراطوريتين قويتين: البيزنطية -الرومانية والساسانية - الفارسية[٥]، فهل يُعقَل ألاّ يستشرف المستقبل بعد موته

[١] المقريزي، إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ج١٤، ص٤٦٨.

[٢] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج١، ص١٥٩.

[٣] سورة التوبة، الآية: ١٢٨

[٤] سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

[٥] من شواهد تهديد الإمبراطورية الفارسية: كتب كسرى إلى عامله باليمن بعد أنْ وصلته رسالة النبي محمدﷺ وقام بتمزيقها: «ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدين، فليأتياني به». ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص٢١٣. وابن كثير، البداية والنهاية، ج٤، ص٣٠٧.
ومن شواهد تهديد الإمبراطورية الرومانية: اشتباكات السنة الثامنة للهجرة، وسرية مؤتة التي=

صلى الله عليه وآله وسلم مع الإشارة القرآنية إلى ذلك ﴿**أفإنْ ماتَ أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم**﴾[١]؟!! وهل من الممكن أنْ يتّخذ موقف الحياد تجاه مستقبل أمّته ويتركها لخياراتها المتناقضة في تحديد مصيرها، والتي ستؤول إلى الحروب والانشقاقات؟!!

أم تقتضي هذه المعطيات -خصوصًا مع معرفته بدنو رحيله، إذ قال: « أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ»[٢]، «وإنيّ لأظن أنيّ يوشك أن أُدعَى فأُجيب»[٣]- مبادرة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم إلى اتخاذ موقف إيجابي، يوصي من بعده إلى شخص يقود الأمة ويحفظ هويتها ووحدتها وحركتها نحو الهدف المطلوب؟!!

لذا، يقول ابن سينا: «والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف»[٤].

ويؤكّد ذلك، السياق الذي رويت فيه هذه المقالة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم، من تصدّرها حديث غدير غمّ وحديث الثقلين:

روى الطبراني بإسناده عن حذيفة بن أسيد الغفاري، قال: لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع... ثم قام فقال: «يا أيّها الناس ... إنيّ لأظنّ أنيّ يوشك

=قتل فيها قادة الجيش: جعفر بن أبي طالب، وزيد ابن حارثة، وعبد الله بن رواحة، ورجع منهزمًا، ممّا استدعى تحرّك النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بشخصه في السنة التاسعة للهجرة إلى تبوك، بل كان صلى الله عليه وآله وسلم في أيام مرضه ووفاته يعيش هاجس تجهيز جيش لمواجهة الروم، بقيادة أسامة بن زيد.

[١] سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

[٢] النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب، ج٤، ص٣٧٣، ح٢٤٠٨.

[٣] الطبراني، المعجم الكبير، ج٣، ص١٨٠، ح٣٠٥٢. والحلبي، السيرة الحلبية، ج٣، ص٣٣٦.

[٤] الشفاء، الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس: ص٥٦٤.



أنْ أُدعى فأجيب، وإنيّ مسؤول وإنّكم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنّك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً ... ثم قال: أيّها الناس إنّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه (يعني عليًّا)، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه. ثم قال يا أيّها الناس إنيّ فرطكم وإنّكم واردون عَلَيَّ الحوض ... وإنيّ سائلكم حين تردون عليَّ عن الثقلين؛ فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله (عزّ وجلّ) سبب طرفه بيد الله، وطرفه بأيدكم؛ فاستمسكوا به لا تضلّوا ولا تبدّلوا، وعترتي أهل بيتي فإنّه نبأني اللطيف الخبير أنّهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض»[١].

وروى مسلم في صحيحه بإسناده عن يزيد بن حيان سمعه من زيد بن أرقم: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فِينَا خَطِيبًا، بِمَاءٍ يُدْعَى خُمًّا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَوَعَظَ وَذَكَّرَ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ، وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: وَأَهْلُ بَيْتِي أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي»[٢].

أوّلًا: ضرورة النصّ على الإمامة الدينيّة في ضوء أدوار النبيّ وهدف الخلقة

انطلاقًا ممّا تقدّم، يمكن القول إنّ أوّل انشقاق في الأمة تجاوز الصراع على الإمامة ذاتها، وحفر عميقًا - كما سيتضح - في التعامل مع أوامر النبيّ ومواقفه ﷺ، منها ما رواه البخاري بإسناده عن عبد الله بن عبّاس، قال: «لمّا اشتدّ بالنّبيّ ﷺ وجعه [الذي مات فيه] قال: ائْتُونِي بكتاب أكتب لكم كتابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ. قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ) غَلَبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللهِ

[١] الطبراني، المعجم الكبير، ج٣، ص٦٦. ورواه: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص١٦٤.

[٢] النيسابوري، صحيح مسلم، ج٤، ص٣٧٣.

حَسْبُنَا. فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَط، قَالَ: «فَقُومُوا عَنِّي، وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ». فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآله وسَلَّمَ) وَبَيْنَ كِتَابِهِ»[١]. واعطف هذا الخبر على حديث الثقلين ليتّضح ما كان سيحتويه نص الكتاب بقرينة: (لا تضلّوا بعده)، والواردة في حديث الثقلين بعينها كما تقدّم وسيأتي.

والحقّ أنّ موضوعية البحث حول خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لكونها القيام مقامه، تقتضي الانطلاق من دراسة وظائف النبي وأدواره صلى الله عليه وآله وسلم، لمعرفة في أيّها يقوم الخليفة مقام النبي؟ وما الذي تقتضيه الخلافة من خصائص ومؤهّلات؟

والذي يظهر بالتتبع والاستقراء في ضوء النصوص القرآنية والروائية والوقائع التاريخية والقرائن العقلية أنّه يمكن تلخيص أهداف البعثة النبويّة ووظائفها في الآتي:

١- تلقي الوحي وتبليغه إلى الناس:

قال تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾[٢]، ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[٣].

٢- التعليم والتزكية والهداية:

أ_ تعليم الناس الكتاب ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ**﴾ وتفسيره وبيانه، ﴿**وَأَنْزَلْنا**

[١] رواه البخاري في صحيحه بإسناده عن ابن عباس مع اختلاف في اللفظ، في مواضع عدة: كتاب العلم، باب كتابة العلم، ج١، ص٣٤. وكتاب المغازي، باب مرض النبي ووفاته، ج٦، ص٩. وكتاب المرضى، باب قول المريض قوموا عني، ج٧، ص١٢٠.

[٢] سورة النحل، الآية: ٨٢.

[٣] سورة الجمعة، الآية: ٢.

إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[١].

ب_ تعليم الناس الحكمة ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ ... الْحِكْمَةَ**﴾ والمعارف الحقيقية والعقائد الحقّة. ومكافحة العقائد الباطلة. ودفع الشبهات التي يطرحها الوثنيون والدهريون والنصارى واليهود والصابئة وغيرهم.

ت_ تزكية نفوس الناس وتطهير أخلاقهم ﴿**وَيُزَكِّيهِمْ**﴾.

ث_الهداية الباطنية[٢] بمعنى التصرف التكويني في النفوس بتسييرها في سير الكمال ونقلها من موقف معنوي إلى موقفٍ آخر بحسب استعداداتهم وقابلياتهم ﴿**إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٣].

ج_ الشهادة على الأعمال ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۞ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا**﴾[٤]، ﴿**وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾[٥].

٣- التشريع وتأسيس القوانين:

أ_ تبليغ الناس التشريعات والقوانين التي تنظّم عباداتهم ومعاملاتهم: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[٦].

ب- مواجهة التشريعات والقوانين والأعراف والعادات الجاهلية الجائرة.

ت_تطبيق الشريعة.

ث_ صيانة الشريعة من التحريف والتزوير.

---

[١] سورة النحل، الآية: ٤٤.

[٢] انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٣٣٣.

[٣] سورة الشورى، الآية: ٥٢.

[٤] سورة الأحزاب، الآية: ٤٥-٤٦.

[٥] سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

[٦] سورة الحشر، الآية: ٧.



٤ - القيادة والحكم:

أ_ قيادة الدولة سياسيًّا وعسكريًّا وأمنيًّا وماليًّا واقتصاديًّا.

ب_ القضاء والحكم في المشاجرات والخصومات.

يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾[١].

﴿**إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللهُ وَلا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً**﴾[٢].

﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا**﴾[٣].

إذا اتّضحت وظائف النبي وأدواره، فنكون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمام ثلاث فرضياتٍ نظرية:

الأولى: الإهمال، وهذه الفرضية لا تنسجم مع منطق العقل والنقل ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى**﴾[٤]، ﴿**أَفَحَسِبتُم أَنمَّا خَلَقنَكُم عَبَثًا**﴾[٥].

الثانية: أنْ يكون النبي عالماً بأنّه ثمّة أشخاص في الأمة وصلوا إلى مرحلة من النضج المعرفي والفكري والكمال الروحي والاستقامة السلوكية... إلخ بنحوٍ يكونون مؤهّلين لقيادة الأمة دينيًّا وعلميًّا وفكريًّا وفقهيًّا، وسدّ الثغرة ومنطقة الفراغ التي يتركها رحيل النبي في الأهداف والوظائف والأدوار، وحتى لو عددنا هذه

[١] سورة النساء، الآية: ٥٩.

[٢] سورة النساء، الآية: ١٠٥.

[٣] سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

[٤] سورة القيامة، الآية: ٣٦.

[٥] سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

الفرضية ممكنة نظريًّا، لكنها وقوعًا لا تتناسب مع الوقائع التاريخية[1]. ونماذج

[١] يقول عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل: « ... **الخلاف الثالث:** في موته (عليه الصلاة والسلام):

(١) قال عمر بن الخطاب: من قال إن محمدًا قد مات قتلته بسيفي هذا، وإنّما رفع إلى السماء كما رفع عيسى عليه السلام.

(٢) وقال أبو بكر بن أبي قحافة : من كان يعبد محمدًا فإنّ محمدًا قد مات. ومن كان يعبد إله محمد فإنّ إله محمد حيّ لم يمت ولن يموت، وقرأ قول الله سبحانه وتعالى: }**وَما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِه الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشّاكِرِينَ**{ سورة آل عمران، الآية: ١٤٤، فرجع القوم إلى قوله، وقال عمر: «كأنيَ ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر».

والخلاف الرابع: في موضع دفنه (عليه الصلاة والسلام):

(١) أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة؛ لأنّها مسقط رأسه، ومأنَس نفسه.

(٢) وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة؛ لأنّها دار هجرته، ومدار نصرته.

(٣) وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس؛ لأنه موضع دفن الأنبياء، ومنه معراجه إلى السماء.

الخلاف الخامس: في الإمامة، وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان. وقد سهل الله تعالى في الصدر الأوّل، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها:

(١) فقالت الأنصار منّا أمير ومنكم أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري.

(٢) فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال بأنْ حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزوّر في نفسي كلامًا في الطريق، فلمّا وصلنا إلى السقيفة أردت أنْ أتكلّم، فقال أبو بكر: مه يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدّره في نفسي كأنّه يخبر عن غيب، فقبل أنْ يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة، إلاّ أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتةً وقى الله المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيّما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنّهما تغرّة يجب أنْ يقتلا. وإنّما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي (عليه الصلاة والسلام): «الأئمّة من قريش». وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة، ثم لمّا عاد إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه .

(٣) سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أميّة، وأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان مشغولاً بما أمره النبي (صلى الله عليه وسلم) من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة.

الخلاف السادس: في أمر فدك والتوارث عن النبي (عليه الصلاة والسلام)، ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة، وتمليكا أخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي (عليه الصلاة والسلام): «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة».

الخلاف السابع: في قتال مانعي الزكاة، فقال القوم: لا نقاتلهم قتال الكفرة.

الخلاف الثامن: في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة: فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظًّا غليظًا، وارتفع الخلاف بقول أبي بكر: لو سألني ربي يوم القيامة، لقلت: وليت عليهم خيرهم لهم. وقد وقع في زمانه اختلافاتٌ كثيرةٌ في مسائل ميراث الجد، والإخوة،=



المعاصرين للرسول ممّن يقال إنّهم أصحابه، والتي تشير إلى أنّ الأمّة لم تبلغ تلك المرحلة التي تجعل البيئة العامة حاضنةً للحركة العلمية والفكرية والروحية المُنتجة للاكتفاء الذاتي، واستقلال الأمّة في قيادة ذاتها نحو تلك الأهداف والوظائف. والأهمّ من ذلك، أنّها لا تنسجم مع أهداف المشروع الإلهي وأدوار ووظائف النبوّة في حقانيّة مضمون المعارف المُبيِّنة للكتاب والسنة، وتزكية النفوس وهدايتها الباطنية، والشهادة على الأعمال. التي تقتضي وجود شخصٍ يتصل علمه بعلم الله تعالى، مطّلعٍ على غيب النفوس، مسلّطٍ عليها، معصوم عن الذنوب، للقيام بتلك الأدوار والحفاظ على الأهداف الإلهية، بعيدًا عن الاجتهادات والآراء البشرية، المستلزمة لتحريف الدين -عمدًا أو سهوًا- عقيدة وشريعة وأخلاقًا ومفاهيمًا وتفسيرًا.

=والكلالة وفي عقل الأصابع، وديات الأسنان، وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نصّ.
الخلاف التاسع: في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها.
الخلاف العاشر: في زمان أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له. فأوله: خروج طلحة والزبير إلى مكة، ثم حمل عائشة إلى البصرة، ثم نصب القتال معه، ويعرف ذلك بحرب الجمل... والخلاف بينه وبين معاوية، وحرب صفين، ومخالفة الخوارج، وحمله على التحكيم.
وانقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني: الاختلاف في الأصول.
والاختلاف في الإمامة على وجهين:
أحدهما: القول بأنّ الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار.
والثاني: القول بأنّ الإمامة تثبت بالنص والتعيين.
فمن قال: إنّ الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، قال بإمامة كلّ من اتفقت عليه الأمة، أو جماعة معتبرة من الأمة: إمّا مطلقا، وإمّا بشرط أنْ يكون قرشيًا؛ على مذهب قوم، وبشرط أنْ يكون هاشميًا، على مذهب قوم، إلى شرائط أخرى كما سيأتي.
ومن قال بالأوّل، قال بإمامة معاوية وأولاده، وبعدهم بخلافة مروان وأولاده.
والخوارج اجتمعوا في كلذ زمان على واحد منهم بشرط أنْ يبقى على مقتضى اعتقادهم، ويجري على سنن العدل في معاملاتهم، وإلاّ خذلوه وخلعوه، وربما قتلوه.
ومن قالوا إنّ الإمامة تثبت بالنص، اختلفوا بعد عليّ عليه السلام...». الشهرستاني، الملل والنحل (مصدر سابق)، ج١، ص٢٤ وما بعد.

والقرآن الكريم بمفرده - تحت شعار: «حسبنا كتاب الله»[١]- لا يشكّل تلك الضمانة، لكونه كتابًا صامتًا، عرضةً باستنطاقه للاجتهادات المفتوحة على احتمالاتٍ كثيرةٍ في فهمه وتفسيره[٢]، فيحتاج إلى «كتاب ناطق»[٣].

عن منصور ابن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «... إنّ من عرف أنّ له ربًّا، فقد ينبغي له أنْ يعرف أنّ لذلك الرب رضًا وسخطًا، وأنّه لا يعرف رضاه وسخطه إلّا بوحي أو رسول، فمن لم يأته الوحي فينبغي له أنْ يطلب الرسل فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجة وأنّ لهم الطاعة المفترضة.

فقلت - أي منصور بن حازم- للناس: أليس تعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان

[١] انظر: ما رواه البخاري في صحيحه بإسناده عن ابن عباس، قال: « لما حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت رجال فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «هلموا اكتب لكم كتابًا لا تضلّوا بعده». فقال بعضهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قد غلبه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم كتابًا لا تضلّوا بعده، ومنهم من يقول غير ذلك؛ فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قوموا».قال عبيد الله فكان يقول ابن عباس: «إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين أنْ يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم». البخاري، ج٥، ص١٣٧-١٣٨، ح٥٦٦٩.

[٢] من الشواهد على تعدّد الاجتهادات والآراء في تفسير القرآن منذ العهد الأول، ما رواه الكليني بإسناده عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ الْهِلالِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَالْمِقْدَادِ وَأَبِي ذَرٍّ شَيْئاً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، وَأَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ الله صلى الله عليه وآله وسلم غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ، وَرَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَمِنَ الأَحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ الله صلى الله عليه وآله وسلم، أَنْتُمْ تُخَالِفُونَهُمْ فِيهَا، وَتَزْعُمُونَ أَنَّ ذلكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ، أَفَتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم مُتَعَمِّدِينَ، وَيُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِآرَائِهِمْ؟ ...». الكليني، الكافي، ج١، ص٦٢.

[٣] عن الإمام علي عليه السلام في أحاديث في هذا السياق: ... الأشعث بن قيس لما شاهد ما فعله أهل الشام من حيلة عمرو بن العاص قال لأمير المؤمنين عليه السلام: «إنْ لم تحكم قتلناك بهذه السيوف التي قتلنا بها عثمان»؛ فقال حينئذ: «لا رأي لمن لا يطاع، وقال لأصحابه: هذه كلمة حقٍّ يُراد بها باطل، وهذا كتاب الله الصامت وأنا المعبِّر عنه، فخذوا بكتاب الله الناطق، وذروا الحكم بكتاب الله الصامت إذ لا مُعبرِّ عنه غيري». ابن البطريق، العمدة (عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار)، ص٣٣٠. لما أراد أه الشام أن يجعلوا القرآن حكمًا بصفّين، قال عليه السلام: «أنا القرآن الناطق». القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، ج١، ص٢١٤. وثمة أحاديث عنه عليه السلام منها: «أنا كلام الله الناطق»، «أنا لسان الله الناطق». المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٧، ص٣٤.



هو الحجة من الله على خلقه؟

قالوا: بلى.

قلت: فحين مضى صلى الله عليه وآله وسلم من كان الحجة؟

قالوا: القرآن.

فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجةً إلّا بقيِّم، فما قال فيه من شيء كان حقًّا.

فقلت لهم: من قيِّم القرآن؟

قالوا: ابن مسعود قد كان يعلم، وعمر يعلم، وحذيفة يعلم.

قلت: كله؟

قالوا: لا.

فلم أجد أحدًا يقال إنّه يعلم القرآن كلّه إلا عليًّا (صلوات الله عليه)، وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا: لا أدري وقال هذا: لا أدري، وقال هذا لا أدري، وقال هذا: أنا أدري، فأشهد أنّ عليًّا عليه السلام كان قيم القرآن، وكانت طاعته مفترضةً وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ ما قال في القرآن فهو حق.

فقال عليه السلام : «رحمك الله ... »[١].

والفرضية الثالثة: أنْ يُكلِّف الله تعالى النبيّ بأنْ يتعاهد شخصًا يحتضنه ويرعاه ويربّيه ويؤهّله ليقوم مقامه بعد وفاته في إكمال مسيرة النبوّة في امتداد وظائفها وأدوارها كما يوحي بذلك نزول آية التبليغ[٢] ﴿**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ**

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص١٨٨-١٨٩.

[٢] قال السّيوطيّ: «وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدريّ، قال: نزلت هذه الآية }يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ{ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خمّ، في عليّ بن أبي طالب». السّيوطي، الدّر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٢، ص٢٩٨.=

إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾[١]، وآية إكمال الدين[٢] في الولاية والإمامة يوم الغدير ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً**﴾[٣].

وبعد بطلان الاحتمالين الأوّلين، لمعارضتهما العقل والنقل والشواهد التاريخية، تتعيّن الفرضية الثالثة، بضرورة وجود إنسانٍ يتمتّع بمواصفات النبيّ ومؤهلاته وخصائصه، من حيث المعرفة الحقّة المصيبة للواقع، والعصمة من الذنوب. فيثبت له كلّ ما كان ثابتًا للنبيّ إلّا النبوّة نفسها استثناء من العموم.

يقول الشيخ محمد حسن المظفر في حديث المنزلة: «لا ريب أنّ الاستثناء دليل العموم، فتثبت لعليّ عليه السلام جميع منازل هارون الثابتة له في الآية سوى النبوّة. ومن منازل هارون: الإمامة؛ لأنّ المراد بالأمر في قوله تعالى: ﴿**وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي**﴾[٤]. هو الأعمّ من النبوّة - التي هي التبليغ عن الله تعالى- ومن الإمامة،

=وقال العلاّمة الآلوسيّ: «وعن ابن عبّاس، قال: نزلت هذه الآية في عليّ عليه السلام، حيث أَمَرَ سبحانه وتعالى أنْ يُخبر النّاس بولايته، فتخوَّف رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أنْ يقولوا: حابى ابنَ عمِّه، وأنْ يطعنوا في ذلك عليه، فَأوحى اللّه تعالى إليه هذه الآية، فقام بولايته يوم غدير خمّ، وأخذ بيده، فقال عليه السلام: «مَنْ كُنتُ مَولاهُ فَعَلِيٌّ مَولاهُ، اللّهمَّ وَالِ مَن وَالاهُ، وَعَادِ مَن عَاداهُ»» الآلوسي، روح المعاني، ج٦، ص١٩٣.

[١] سورة المائدة، الآية: ٦٧.

[٢] ذكر ابن كثير والطّبري وغيرهما رّوايات في أنّها نزلت يوم الغدير، ينقل ابن كثير: « قد روى ابن مردويه من طريق أبي هارون العيدي، عن أبي سعيد الخدري: أنّها أنزلت على رسول اللّه (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) يوم غدير خم حين قال لعلي: «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه». ثم رواه عن أبي هريرة « ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٣٥٣.

وعن أبي سعيد الخدريّ، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما نزلت [عليه] هذه الآية قال: «الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة، ورضا الرب برسالتي وولاية علي بن أبي طالب من بعدي». ثم قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال منْ والاهُ وعاد من عاداه وانصرْ من نصره واخذلْ من خذله». الحاكم الحسكاني، شواهد التنَزيل لقواعد التفَضيل في الآيات النازلة في أهل البيت، ج١، ص٢٠١. وانظر: الأميني، الغدير في الكتاب والسُّنة والأدب، ج١، ص٤٣.

[٣] سورة المائدة، الآية: ٣.

[٤] سورة طه، الآية: ٣٢.



التي هي الرئاسة العامّة، فإنّهما أمران مختلفان؛ ولذا جعل الله سبحانه إبراهيم نبيًّا وإمامًا بجعلين مستقلين، وكان كثيرٌ من الأنبياء غير أئمّة... ويشهد للحاظ الإمامة وإرادتها من الأمر في الآية، الأخبار... بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم دعا فقال: «اللهم إنيّ أسألك بما سألك أخي موسى، أنْ تشرح لي صدري، وأنْ تيسّر لي أمري، وتحلّ عقدة من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيرًا من أهلي، عليّا أخي اشدد به أزري، وأشركه في أمري»[1]. فإنّ المراد هنا بالإشراك في أمره هو الإشراك بالإمامة، لا الإشراك بالنبوّة كما هو ظاهر»[2].

وهذا الخليفة القائم مقام النبيّ في وظائفه وأدواره، يثبت تعيينه بالنصّ، لأنّ الصفات المذكورة لا تُعرَف إلّا بكشف الوحي عنها، وقد صرّح النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، ففي حديث مناشدة علي عليه السلام للناس أيام عثمان بحديث الغدير بعد ذكره الآية السابقة «قام زيد ابن أرقم والبراء بن عازب وسلمان وأبو ذر والمقداد وعمار بن ياسر رضي الله عنهم فقالوا: نشهد لقد حفظنا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو قائم على المنبر، وأنت إلى جنبه، وهو يقول: «أيّها الناس إنّ الله أمرني أنْ أنصب لكم إمامكم والقائم فيكم بعدي ووصيي وخليفتي... وإنيّ أشهدكم أنّها لهذا خاصة - ووضع يده على كتف علي بن أبي طالب-، ثم لابنيه من بعده، ثم للأوصياء من بعدهم من ولدهم لا يفارقون القرآن ولا يفارقهم القرآن حتى يردوا علي حوضي، أيها الناس قد بينت لكم مفزعكم بعدي، وإمامكم ودليلكم وهاديكم، وهو أخي علي ابن أبي طالب، وهو فيكم بمنزلتي فيكم؛ فقلّدوه دينكم، وأطيعوه في جميع أموركم... »»[3].

---

[1] انظر: ابن حنبل، فضائل الصحابة، ج٢، ص٨٤٣، ح١١٥٨. والحسكاني، شواهد التنزيل، ج١، ص٣٦٨.

[2] المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ج٦، ص٨٣-٨٤.

[3] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٣٠٥. والنعماني، الغيبة، ج١، ص٧٤. والحموي الجويني، فرائد السمطين، ج١، ص٣١٥. والطبرسي، الاحتجاج، ج١، ص٢١٤. والماحوزي، الأربعين حديثًا في إثبات إمامة أمير المؤمنين، ص٤٤٢.

وثمّة شواهد نقلية وقرائن تاريخية كثيرة في حياة النبيّ ﷺ تؤكّد أنّ الإمامة جَعْلٌ إلهيٌّ ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[١]، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[٢]، منها: أنّه لما دعا النبيّ ﷺ بني عامر إلى الإسلام، وقد جاءوا في موسم الحج إلى مكّة، قال رئيسهم: أرأيت إنّ نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟

فأجابه: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء»[٣]. وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[٤].

وهذا المنطق قد أوضحه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فعن الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «أترون الأمر إلينا نضعه حيث نشاء، كلاّ والله، إنّه لعهدٌ معهودٌ من رسول الله ﷺ إلى رجلٍ، فرجل، حتّى ينتهي إلى صاحبه»[٥]. هذا العهد أشار إليه القرآن تذييلاً للآية الأسبق: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فلا ينال العهد من ذرية إبراهيم إلاّ من كان غير ظالمٍ مطلقًا، والتي استُدِل بها على عصمة الإمام[٦].

---

[١] سورة البقرة، جزء الآية: ١٢٤.

[٢] سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.

[٣] ابن هشام الحميري، السيرة النبوية، ج٢، ص٢٨٩. وابن كثير، البداية والنهاية، ج٣، ص١٧١. وابن حبان، الثقات، ج١، ص٩٠.

[٤] سورة الأنعام، جزء الآية: ١٢٤.

[٥] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٢٥٠.

[٦] انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١، ص (٢٧٠-٢٧٥)، يقول في خلاصة بحثه: « إنّ المراد بالظالمين (في الآية) مطلق من صدر عنه ظلم ما، من شرك أو معصية، وإنْ كان منه في برهة من عمره، ثم تاب وصلح. وقد سئل بعض أساتيذنا رحمة الله عليه [قيل: السيد أحمد الكربلائي. وقيل: السيد علي القاضي]: عن تقريب دلالة على عصمة الامام؟ فأجاب: «أنّ الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره، ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره، ومن هو ظالمٌ في أول عمره دون آخره، ومن هو بالعكس. هذا، وإبراهيم عليه السلام أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدهما، وهو الذي يكون ظالماً في أول عمره دون آخره، فبقي الآخر، وهو الذي يكون غير=

ونِعمَ ما ورد في مناظرة هشام بن الحكم، روى الكليني بإسناده عن يونس بن يعقوب قال: «كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه منهم حمران بن أعين، ومحمد بن النعمان، وهشام ابن سالم، والطيار، وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا هشام، ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد وكيف سألته؟»

فذكر هشام ما دار بينه وبين عمرو بن عبيد في مسجد البصرة، وكان مما دار بينهما:

قلت له -أي هشام-: ألك عين؟

قال -عمرو بن عبيد-: نعم.

قلت: فما تصنع بها؟

قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: ألك أنف؟

قال: نعم.

قلت: فما تصنع به؟

=ظالم في جميع عمره». انتهى.
وقد ظهر ممّا تقدم من البيان أمور:
الأول: أنّ الإمامة لمجعولة.
الثاني: أنّ الامام يجب أنْ يكون معصومًا بعصمة إلهية.
الثالث: أنّ الأرض وفيه الناس، لا تخلو عن إمام حق.
الرابع: أنّ الامام يجب أن يكون مؤيَّدًا من عند الله تعالى.
الخامس: أنّ أعمال العباد غير محجوبة عن علم الإمام.
السادس: أنّه يجب أنْ يكون عالماً بجميع ما يحتاج إليه الناس في أمور معاشهم ومعادهم.
السابع: أنّه يستحيل أنْ يوجد فيهم من يفوقه في فضائل النفس.
فهذه سبعة مسائل هي أمهات مسائل الإمامة، تعطيها الآية الشريفة بما ينضم إليها من الآيات والله الهادي».

قال: أشم به الرائحة.

قلت: ألك أذن؟

قال: نعم.

قلت: فما تصنع بها؟

قال: أسمع بها الأصوات.

قلت: ألك يدان؟

قال: نعم.

قلت: فما تصنع بهما؟

قال: أبطش بهما، وأعرف بهما اللّيّن من الخشن.

قلت: ألك فم؟

قال: نعم.

قال: قلت: فما تصنع به؟

قال: أعرف به المطاعم والمشارب على اختلافها.

قلت: ألك قلب؟

قال: نعم.

قلت: فما تصنع به؟

قال: أميّز به كلما ورد على هذه الجوارح.

قلت: أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟

قال: لا.

قلت: وكيف ذاك وهي صحيحةٌ سليمة؟

قال: يا بني، إنّ الجوارح إذا شكّت في شيءٍ شمّته أو رأته أو ذاقته، ردّته إلى

القلب، فتيقن بها اليقين، وأبطل الشكّ.

فقلت: فإنّما أقام الله (عزّ وجلّ) القلب لشكّ الجوارح؟

قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب وإلاّ لم يستيقن الجوارح.

قال: نعم.

قلت: يا أبا مروان، إنّ الله تبارك وتعالى لم يترك جوارحكم حتى جعل لها إمامًا، يصحّح لها الصحيح، وينفي ما شكّت فيه، ويترك هذا الخلق كلّه في حيرتهم، وشكّهم، واختلافهم، لا يقيم لهم إمامًا يردّون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إمامًا لجوارحك، تردّ إليه حيرتك وشكك؟!

قال: فسكت، ولم يقل لي شيئًا»[١].

وفي هذا السياق، نلاحظ التشديد في منطق أهل البيت على ضرورة وجود الإمام في كلّ زمان بالمعنى السابق، فعن الإمام علي عليه السلام: «اللهمّ بلى لا تخلو الأرض من قائمٍ للّه بحجّة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، وإمّا خائفًا مغمورًا، لئلاّ تبطل حجج الله وبيّناته»[٢]. وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الأرض لا تخلو إلاّ وفيها إمام، كيما إنْ زاد المؤمنون شيئًا ردَّهم، وإذا نقصوا شيئًا أتمّه لهم»[٣].

ولذا، الإمامة عند الإمامية من أصول الدين وثوابت العقيدة الأساسية، وليست من الفروع كلاميًّا أو فقهيًّا، يقول المحقق اللاهيجي: «إنّ جمهور الإمامية اعتقدوا بأنّ الإمامة من أصول الدين؛ لأنّهم علموا أنّ بقاء الدين والشريعة موقوفٌ على وجود الإمام كما أنّ حدوث الشريعة موقوفٌ على وجود النبيّ فحاجة الدين

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص ١٧٠. والصدوق، الأمالي، ص٦٨٧. والطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص١٢٨.

[٢] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج٤، ص٣٧.

[٣] الكليني، الكافي، ج١، ص١٧٨.

إلى الامام بمنزلة حاجته إلى النبيّ»[١]. ويقول محمّد مهدي النراقي: «إنّ رتبة الإمامة قريبٌ برتبة النبوة، إلاّ أنّ النبيّ مؤسس للتكاليف الشرعية بمعنى أنّه جاء بالشريعة والأحكام والأوامر والنواهي من جانبه تعالى ابتداءً، والإمام يحفظها ويبقيها بعنوان النيابة عن النبيّ -صلى الله عليه وآله-»[٢].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ هناك تباينًا جوهريًّا بين مفهوم الإمامة في التراث السني ومفهوم الإمامة عند الإمامية، لا يقتصر على شرطٍ هنا أو هناك، فثمّة تعريفان متباينان كليًّا بين المدرستين في تحديد ماهية الإمامة؛ ولذا يكون عقد المقارنة بين الرؤيتين في غير موضعه. يقول الشيخ مرتضى مطهري: «إنّه خطأ كبيرٌ ذلك الذي وقع به المتكلّمون المسلمون منذ القديم، وهم يطرحون الإمامة في صيغة السؤال التالي: ما هي شرائط الإمامة؟ فهذه الصيغة في الطرح تستبطن فرضية فحواها أنّ أهل السُنّة يقبلون الإمامة كما نقبلها نحن الشيعة، وغاية ما هنالك أنّنا نختلف معهم في شرائطها، إذ نقول نحن بالعصمة والنص شرطين في الإمام، ولا يعتقد الطرف الثاني بهما. وواقع الحال، أنّ الإمامة التي نعتقد بها نحن الشيعة لا يعتقد بها السُنّة أساسًا، وما يعتقد به أهل السنة باسم الإمامة هو تعبيرٌ عن الشأن الدنيوي في الإمامة، الذي يعدّ أحد شؤونها... ما يذهب إليه أهل السنة أنّ الإمامة تعني الحكومة... أمّا الإمامة عند الشيعة فهي تأتي تالي تلو النبوّة، بل هي أرفع من بعض درجات النبوّة... ما يجب أنْ نحذر منه هو خلط مسألة الإمامة بمسألة الحكومة... نخلص ممّا مرّ في الفارق بين الشيعة والسنة، إلى أننا نعتقد بالإمامة، والسُنّة لا يقولون بها من الأساس، وليس الأمر أنّهم يعتقدون بها ويختلفون معنا في شروط الإمام»[٣].

---

[١] گوهر مراد (فارسي)، ص٣٣٣. نقلاً عن: الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية، ج٢، ص١٨.

[٢] النراقي، أنيس الموحّدين (فارسي)، ص١٢٧. نقلاً عن: الخرازي، المصدر السابق، ص٤٤.

[٣] مطهري، الإمامة، ص ١٨٦-١٨٧.



والخلاصة أنّ الإمامة عند العامّة تدور في حدود الحكومة السياسية والخلافة الظاهرية؛ ولذلك لم يشترطوا في الإمام العلم الواقعي، بل اكتفوا بالاجتهاد في مستحقّها، ولم يجعلوا العصمة شرطًا بل بعضهم لم يشترط فيها العدالة مصرّحًا أنّ الخلافة تنعقد لمن تصدّى لها بالقهر والغلبة من دون بيعة الأمة وإنْ كان فاسقًا.

أما الإمام عند الإمامية فهو الإنسان الكامل، الذي يمثِّل امتدادًا لحركة النبوة في أدوارها ووظائفها فهي الخلافة الكلية بجَعْلٍ إلهيّ مباشر. يقول المحقّق اللاهيجي: «لا بدّ أن يكون الإمام في غاية التفرّد في استجماع أنواع الكمالات والفضائل حتّى تطيع وتنقاد له جميع الطبقات من الشرفاء والعلماء، بحيث ليس لأحدٍ منهم عار في الاتباع عنه والانقياد له»[١].

ولعل أفضل بيان لماهية الإمامة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ما رواه الكليني بإسناده عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في حديثٍ طويل: «إنّ الله (عزّ وجلّ) لم يقبض نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كلّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس ... وأنزل في حجة الوداع، وهي آخر عمره صلى الله عليه وآله: ﴿**اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيتُ لكم الاسلامَ دينًا**﴾. وأمر الإمامة من تمام الدين، ولم يمضِ صلى الله عليه وآله وسلم، حتىّ بيّن لأمته معالم دينهم... وأقام لهم عليًّا عليه السلام علمًا وإمامًا، وما ترك [لهم] شيئًا يحتاج إليه الأمة إلاّ بيّنه، فمن زعم أنّ الله (عزّ وجلّ) لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله ...

إنّ الإمامة خصّ الله (عزّ وجلّ) بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوّة والخلّة، مرتبة ثالثة، وفضيلة شرّفه بها، وأشاد بها ذكره فقال: ﴿**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمامًا**﴾[٢]

---

[١] سرمايه ايمان (فارسي)، ص١١٥. نقلاً عن الخرازي، المصدر الأسبق.

[٢] سورة البقرة، الآية: ١٢٤.



فقال الخليل سرورًا بها: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ قال الله تبارك وتعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ﴾. فأبطلت هذه الآيةُ إمامةَ كلّ ظالمٍ إلى يوم القيامة، وصارت في الصفوة.

ثم أكرمه الله تعالى بأنّ جعلها في ذريته أهل الصفوة والطهارة، فقال: ﴿وَوَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ نافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنا صالِحِينَ ۞ وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقامَ الصَّلاةِ وَإِيتاءَ الزَّكاةِ وَكانُوا لَنا عابِدِينَ﴾[١]، فلم تزل في ذريته يرثها بعض عن بعض قرنًا فقرنًا حتى ورثها الله تعالى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال جلّ وتعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْراهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، فكانت له خاصة فقلّدها صلى الله عليه وآله وسلم، عليًّا عليه السلام بأمر الله تعالى على رسم ما فرض الله، فصارت في ذريته الأصفياء الّذين آتاهم الله العلم والإيمان بقوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتابِ اللهِ إِلى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾[٣]، فهي في ولد عليّ عليه السلام خاصة إلى يوم القيامة، إذ لا نبيّ بعد محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، فمن أين يختار هؤلاء الجهال؟!

إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله، وخلافة الرسول، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام إنّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين، إنّ الإمامة أسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذب عن دين الله... الإمام أمين الله في خلقه، وحجته على عباده، وخليفته في بلاده، والداعي إلى الله، والذاب عن حرم الله، الإمام المطهّر من الذنوب، والمبرّأ عن

---

[١] سورة الأنبياء، الآيتان: ٧٢-٧٣.

[٢] سورة آل عمران، الآية: ٦٨.

[٣] سورة الروم، الآية: ٥٦.

العيوب، المخصوص بالعلم... الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كلّه من غير طلب منه ولا اكتساب، بل اختصاص من المفضل الوهّاب فمن ذا الّذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره هيهات هيهات، ضلت العقول وتاهت الحلوم، وحارت الألباب...

فكيف لهم باختيار الإمام؟ والإمام عالم لا يجهل... مضطلع بالإمامة، عالم بالسياسة، مفروض الطاعة... إنّ الأنبياء والأئمة يوفقهم الله، ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمة ما لا يؤتيه غيرهم، فيكون علمهم فوق علم أهل الزمان ... فهو معصوم مؤيّد موفّق مسدّد، قد أمن من الخطايا والزلل والعثار، يخصّه الله بذلك، ليكون حجته (البالغة) على عباده، وشاهده على خلقه... فهل يقدرون على مثل هذا فيختارونه؟ أو يكون مختارهم بهذه الصفة فيقدمونه... »[١].

ثانيًا: هل النصّ على إمامة الأئمّة عليهم السلام بتواتر الأخبار أم بالنظر والاعتبار؟

بعد الفراغ من ضرورة النصّ على خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتعيين المؤهّل للقيام مقام النبيّ في وظائفه وأدواره لتحقيق أهداف البعثة، يقع النقاش حول أنّ النصوص على إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام هل هي متواترة بالآثار والأخبار[٢] أم أنّها بالنظر والاعتبار؟

يجيب الطبرسي: «المعُوَّل في تصحيح إمامة أكثر أئمتنا عليهم السلام النظر[٣] والاعتبار دون تواتر الأخبار؛ لأنّهم عليهم السلام، كانوا في زمان الخوف وشدة التقية والاضطرار، ولم يتمكَّن شيعتهم من ذكر فضائلهم التي تقتضي إمامتهم،

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص١٩٩-٢٠٠.

[٢] التواتر هو إخبار جماعة كثيرةٍ يمتنع عادةً اتفاق أفرادها على الكذب بحيث يورِث إخبارهم العلم بصدق الواقعة أو الخبَر.

[٣] مثل النظر العقلي المفيد لضرورة كون الإمام معصومًا، وفي التطبيق الخارجي تنحصر في الإمام علي أو غيره من الأئمة عليهم السلام.

فضلاً عن ذكر ما يوجب فرض طاعتهم ويبين عن تقدّمهم على جميع الخلائق ورئاستهم»[١].

وفي المقابل، صنّف بعض المعاصرين كالشيخ الصافي الكلبايكاني والشيخ محمد صنقور البحراني ما يفيد تواتر الأخبار على إمامة الأئمّة عليهم السلام، يقول الأخير: «وقد صنّفتُ ما استعرضت من الروايات التي نصّت على إمامة الأئمة الاثني عشر من طريق أهل البيت عليهم السلام إلى طوائف خمس تبلغ كلُّ طائفةٍ باستقلالها حدّ التواتر وقد تفوق»[٢].

والذي يدقّق في تاريخ التشيّع، يلاحظ أنّ هذا الترديد (إمّا بتواتر الأخبار وإمّا بالنظر والاعتبار)، ليس على نحو القضية الحقيقية المنفصلة أو مانعة الجمع، بل ثمّة محطاتٌ تاريخيةٌ كان التواتر فيها ظاهرًا بيّنًا لأصحاب الأئمة عليهم السلام، وتارةً كانوا يحصّلون المعرفة بوساطة النظر والاعتبار، ولكن الذي يدقّق في تواتر النصوص بمعناه الاصطلاحي يراه أمرًا حاصلاً بالفعل ثبوتًا وإنْ لم يكن كذلك في بعض الأزمنة إثباتًا، وستتضح هذه النقطة في خلال البحث، وفي هذا المجال ثمة نقاطٌ عدّة لا بدّ من إثارتها:

النقطة الأولى: هل المطلوب في النصّ على الإمام تحصيل اليقين الوجداني أم يكفي اليقين التعبّدي؟ وهذه نقطة تبحث في ضوء الاستفادة من دراسات علم أصول الفقه، والذي نتبنّاه أنّه لا يشترط في تشخيص المصداق - أي خبر تعيين الإمام - أنْ يصل إلى حدّ اليقين الوجداني، بل يكفي اليقين التعبّدي أي مطلق الحجة التي قام على اعتبارها دليل قطعي، فالمحورية في تفاصيل الإمامة «للحجة المُعتبرة» أعمّ من أنْ تكون يقينية وجدانًا كما في الخبر المتواتر، أو مفيدة للظن المعتبر، أو اليقين التعبدي، كأخبار الآحاد المستفيضة مثلاً. ولو

[١] الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج١، ص٤٨٢.

[٢] صنقور علي، تواتر النص على الأئمة عليهم السلام، ص٥. وانظر: الكلبايكاني، لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر.

تجاوزنا ذلك، فالتواتر ليس هو الطريق الحصري لإفادة اليقين الوجداني؛ لأنّ خبر الواحد المحفوف بالقرائن قد يرتقي إلى درجة إفادة اليقين الوجداني، وهذا القدر متحقّقٌ في موضوع النصّ على إمامة الأئمة عليهم السلام. فما يطلبه بعضهم من الأحاديث المتواترة عن النبيّ بالنص على أحد الأئمّة عليه السلام بالاسم، بسبب إرادة تحصيل اليقين، فالجواب عنه أنّ تحصيل اليقين على إمامة أحد الأئمةعليهم السلام ليس حكرًا على التواتر، بل ثمّة طريقٌ آخر، وهو القائم على أساس تجميع القيم الاحتمالية حول مركزٍ واحدٍ بحيث تصل إلى مرحلة إفادة العلم بالنتيجة، كما فيما سيأتي من عطف بعض الأحاديث النبوية على بعضها الآخر -كمنهج عرفي في الفهم- للخروج بالنتيجة المطلوبة بنحو اليقين.

النقطة الثانية: أنّه إذا كان مقصود نفاة التواتر هو اللفظي منه بما للنصوص من مدلولٍ مطابقيّ مشتركٍ فقد ينفتح باب النقاش، ولكن إذا كان المراد نفي التواتر مطلقًا بأقسامه بما يشمل المعنوي والإجمالي فهو ليس في محلّه، مع التنبيه إلى أنّ أكثر القضايا العقائدية والفقهية والتاريخية والتفسيرية... إنّما يُستدل عليها بالتواتر المعنوي أو الإجمالي دون اللفظي الذي يكاد يكون نادرًا جدًّا. فمثلًا قضية (علي بن أبي طالب أعلم الصحابة على الإطلاق)، قضيةٌ حمليةٌ يحتاج إثبات محمولها لموضوعها إلى توسّط الدليل، وإذا فحصنا في الأدلة النقلية والتاريخية على إثبات مضمون هذه القضية نعثر على أحاديث كثيرةٍ جدًّا تفيد هذا المعنى مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألّا إنّهم أعلم منكم فلا تعلّموهم»[1]، وإنْ لم يكن كلّ واحدٍ منها منقولاً بالتواتر اللفظي، فإثبات هذه القضية يستند إلى تجميع شواهد وقرائن متعدّدة تكون نتيجتها إمّا خبرًا واحدًا محفوفًا بالقرائن القطعية المفيدة لليقين، وإمّا تعاضد الروايات بنحوٍ تشترك في المضمون، فتحقّق التواتر المضموني بضم بعض الأخبار إلى بعضها إلى بعض.

[١] الطبراني، المعجم الكبير، ج٥، ص١٦٦، ح٤٩٧١.



أما بالنسبة للأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ، منها:

عنه ﷺ لعلي عليه السلام: «أنت وارث علمي وأنت الإمام والخليفة بعدي تعلِّم الناس بعدي ما لا يعلمون... »[١].

قوله ﷺ لابنته فاطمة: «إنيّ زوجتك أقدمهم سلمًا وأكثرهم علمًا»[٢].

«أنا مدينة العلم وعلي بابها»[٣].

«أنا دار الحكمة وعلي بابها»[٤].

«ليهنك العلم أبا الحسن لقد شربت العلم شربًا ونهلته نهلاً»[٥].

«العلم خمسة أجزاء، أُعطي علي بن أبي طالب من ذلك أربعة أجزاء، وأعطي سائر الناس جزءًا واحدًا، والذي بعثني بالحقّ بشيراً ونذيرًا، لعلي بجزء الناس أعلم من الناس بجزئهم»[٦].

«قُسّمت الحكمة عشرةَ أجزاء، فأعطي علي تسعةَ أجزاء، والناس جزءًا واحدًا»[٧].

[١] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص١٣٢.

[٢] المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج١، ص٣٦.

[٣] أبو نعيم الأصفهاني، معرفة الصحابة، ج١، ص١٠٦. والحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص١٣٧-١٣٨.

[٤] الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار (مسند علي)، ص١٠٤. وابن أثير الجزري، معجم جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج٧، ص٤٣٧، ح٦٤٨٩.

[٥] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج١، ص٦٥. والسيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٤، ٤٦٨.

[٦] القمي، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده من طرق العامة، ج١، ص١٤٦.

[٧] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٤٢، ص٣٨٤. والأصفهاني، حلية الأولياء، ج١، =ص٦٥. وابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، ص٣٦٠.



وعن الإمام علي عليه السلام: «ما نزلتْ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آيةٌ من القرآن إلّا أقرأْنِيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطّي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها، ودعا الله أنْ يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيتُ آيةً من كتاب الله، ولا علمًا أملاه عليّ وكتبته، منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئًا علمّه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي كان أو يكون، ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنسَ حرفًا واحدًا. ثم وضع يده على صدري ودعا الله لي أنْ يملأ قلبي علمًا وفهمًا، وحكمًا ونورًا. فقلت: يا نبيَّ الله، بأبي أنت وأمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنسَ شيئًا، ولم يفتني شيءٌ لم أكتبه، أفتتخوف عليَّ النسيان فيما بعد؟ فقال: لا، لست أتخوف عليك النسيان والجهل»[١].

ومن شهادات الصحابة والتابعين:

عن الحسن بن علي بي أبي طالب بحقّ أبيه عليهم السلام: «أفقه من تفقه من المسلمين»[٢].

عن سلمان الفارسي: «فوالله الذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، لا يخبركم بسرّ نبيّكم أحدٌ غيره، وإنّه لعالم الأرض وزرها[٣]، وإليه تسكن، ولو فقدتموه لفقدتم العلم، وأنكرتم الناس»[٤].

وعن عبد الله بن عباس: «... وما علمي وعلم أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم في علم علي عليه السلام، إلا كقطرةٍ في سبعة أبحر»[٥].

[١] الكليني، الكافي، ج١، ص٦٤.

[٢] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٤، ص١١.

[٣] زرها: أي قوامها وأصله من زر القلب وهو عظم صغير يكون قوام القلب به.

[٤] المفيد، الأمالي، ص ١٣٩.

[٥] بحار الأنوار، ج٤٠، ص١٤٧.

وعن ابن عباس أيضًا: «قُسِّم علم الناس خمسة أجزاء، فكان لعليٍّ منها أربعة أجزاء، ولسائر الناس جزءٌ شاركهم علي فيه فكان أعلمهم به»[١].

وعنه: «أعطي علي بن أبي طالب تسعة أعشار العلم، وإنّه لأعلمهم بالعشر الباقي»[٢].

عمر بن الخطاب - رواه الخطيب في الأربعين - قال عمر: «العلم ستة أسداس، لعلي من ذلك خمسة أسداس، وللناس سدس، ولقد شاركنا في السدس، حتى لهو أعلم به منا»[٣].

وعن عمر: « لا يفتين أحد في المسجد وعلى حاضر»[٤].

وعن عائشة: «أعلم الناس بالسُنّة علي بن أبي طالب»[٥]، وعنها: «علي أعلم أصحاب محمّدٍ بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم»[٦].

وعن كعب الأخبار: «إنيّ لأعلم أنّ أعلم هذه الأمة علي بن أبي طالب عليه السلام بعد نبيّها؛ لأنيّ لم أسأله عن شيءٍ إلاّ وجدت عنده علمًا تصدقه به التوراة وجميع كتب الأنبياء»[٧].

يحيى بن معين بإسناده عن عطاء بن أبي رياح «أنّه سئل هل تعلم أحدًا بعد

---

[١] المصدر نفسه.

[٢] المصدر نفسه.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص١٨.

[٥] البخاري، التاريخ الكبير، ج٣، ص٢٢٨. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤٢، ص٤٠٨.

[٦] الحسكاني، شواهد التنزيل، ج١، ص٤٧.

[٧] الكوفي، تفسير فرات الكوفي، ص١٨٤.



رسول الله أعلم من علي؟ فقال: لا والله ما أعلمه»[١].

عن الشعبي قال: «ما كان أحدٌ من هذه الأمّة أعلم بما بين اللوحين وبما أُنزل على محمّدٍ من علي»[٢].

فالأحاديث النبوية السابقة - وما يحتف بها من قرائن كثيرة مثل شهادات الصحابة والتابعين والوقائع التاريخية في اللجوء إلى أبي الحسن في أيّ معضلةٍ تحتاج إلى موقفٍ فقهي وفتوائي- وإنْ لم تشترك في لفظٍ واحدٍ إلاّ أنّه يمكن تصيّد مدلول مشترك منها تتمحور حوله وهو أعلميّة علي عليه السلام مطلقًا، وفيما يرتبط بعلم الفقه تحديدًا، ولذا، يقول ابن أبي الحديد: «... ومن العلوم علم الفقه، وهو (الإمام علي عليه السلام) أصله وأساسه، وكلّ فقيه في الإسلام فهو عيالٌ عليه، ومستفيدٌ من فقهه... فقد عرف بهذا الوجه أيضًا انتهاء الفقه إليه...»[٣].

٢- النقطة الثالثة: ذكر علماء المنطق وأصول الفقه أنّ القضية المتواترة إنّما توجب حصول اليقين بمضمونها عند من ثبت لديه التواتر؛ ولذلك لا تكون القضية متواترةً عند من لم يصل إليه الخبر أصلاً، أو وصل إليه عبر ناقلين آحاد، وبالتالي عدم يقينية قضيةٍ ما إثباتًا عند شخصٍ أو أشخاص لعدم المعطيات أو ندرتها عندهم نتيجة ظروف معيّنة لا يعني أنّها ليست متواترةً ثبوتًا، وهكذا في القضايا اليقينية أو البديهية الأخرى، فعدم إدراك شخصٍ ما لمضمون قضيةٍ لا يعني أنّها ليست بديهيةً أو يقينية، فإنّما يقينية أو بديهية قضيةٍ إنّما تكون بلحاظ وجود معطياتها في مظانّها بنحوٍ لو اطّلع عليها إنسانٌ لحكم بيقينيتها أو بداهتها، كما في وجود الشمس في كبد السماء في النهار، فإنّ من يجلس في كهفٍ أو سجنٍ مظلمٍ لو اطّلع عليها لتيقّن وجودها، وبهذا يتّضح ضعف بل بطلان القول بأنّه لو كان النصّ على إمامة الأئمة متواترًا لما خفي على الشيعة في زمان الأئمّة

[١] ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٣١١.

[٢] شواهد التنزيل، ج١، ص٤٨.

[٣] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص١٨.

رغم قرب عهدهم من النصوص؛ وذلك لأنّ خفاء النصّ على الإمامة على هؤلاء الأصحاب إثباتًا لا ينفي تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت عليهم السلام من بعده ثبوتًا؛ لأنّه لا يوجد أي تلازمٍ منطقيّ بين تواتر الصدور وكثرته من جهة، وبين تواتر الوصول إلى فرد أو فئة خاصة، وبعبارةٍ أخرى قد يصدر نصٌّ ما بكثرةٍ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، إلّا أنّ وصوله إلى بعض الأفراد بوساطة قلّة الناقلين - لسببٍ أو آخر- لا يجعله متواترًا عنده، وإنّما يكون كذلك عند من وصله بوساطة عددٍ كثيرٍ من الناقلين فيحصل عنده اليقين بصدق مضمونه، وإنّما يمكن أنْ يحصل للأوّل اليقين عن طريق التواتر بالبحث والفحص والتحرّي.

وأفضل نموذج يمكن أنْ يطرح على ذلك واقعةٍ تحيّر هشام بن سالم وصاحب الطاق وهما من هما في شخص الإمام بعد استشهاد الإمام الصادق عليه السلام[١]، مع أنّ الطفل الشيعي الصغير اليوم يعرف أنّ الإمام السابع بعد الصادق

[١] الكافي، ج١، ص٣٥٢. عن هشام بن سالم، قال: «كنا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام أنا ومحمد بن النعمان صاحب الطاق، والناس مجتمعون عند عبد الله بن جعفر أنّه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه والناس عنده، فسألناه عن الزكاة: في كم تجب؟ قال: في مائتين درهم خمسة دراهم، فقلنا: ففي مائة درهم، قال: درهمان ونصف، قلنا: والله ما تقول المرجئة هذا! فقال: والله ما أدري ما تقول المرجئة. قال فخرجنا ضلّالًا ما ندري إلى أين نتوجه أنا وأبو جعفر الأحول؛ فقعدنا في بعض أزقة المدينة ناكسينلا ندري أين نتوجه وإلى من نقصد نقول إلى المرجئة أم إلى القدرية أم إلى المعتزلة أم إلى الزيدية، فنحن كذلك إذ رأيت رجلًا شيخًا لا أعرفه يومئ إلي بيده؛ فخفت أنْ يكون عينًا من عيون أبي جعفر المنصور، وذلك أنّه كان له بالمدينة جواسيس على من تجتمع بعد جعفر الناس إليه، فيؤخذ ويضرب عنقه؛ فخفت أنْ يكون ذلك منهم، فقلت: للأحول تنحَّ فإنيّ خائفٌ على نفسي وعليك، وإنّما يريدني ليس يريدك؛ فتنحَّ عنّي لا تهلك فتعين على نفسك، فتنحّى بعيدًا وتبعت الشيخ؛ وذلك أنيّ ظننت أنيّ لا أقدر على التخلّص منه، فما زلت أتبعه، وقد عزمت على الموت، حتى ورد بي على باب أبي الحسن موسى عليه السلام، ثم خلّاني ومضى، فإذا خادم بالباب قال لي: ادخل رحمك الله. فدخلت فإذا أبو الحسن موسى عليه السلام، فقال لي ابتداءً منه: إلي إلي، لا إلى المرجئة، ولا إلى القدرية، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الزيدية، ولا إلى الخوارج. قلت: جُعلتُ فداك مضى أبوك؟ قال: نعم. قلتُ: مضى موتًا. قال: نعم. قلتُ: فمن لنا من بعده؟ قال: إنْ شاء الله تعالى أنْ يهديك هداك. قلتُ: جُعلتُ فداك إنّ عبد الله أخاك يزعم أنّه الإمام بعد أبيه؟! فقال: عبد الله يريد ألّا يُعبد الله. قلتُ: جُعلتُ فداك فمن لنا بعده قال: إنّ شاء الله أنْ يهديك هداك. قلتُ:جُعلتُ فداك أنت هو؟ قال: لا أقول ذلك. قال: فقلتُ في نفسي لم أُصبْ طريق المسألة.=

هو ابنه الكاظم عليه السلام.

وفي المحصّلة، قد تكون النصوص غير متواترةٍ وصولاً في عالم الإثبات في زمنٍ خاصّ - كما ذكر الطبرسي سابقًا: «في زمان الخوف وشدة التقية والاضطرار»- وبالنسبة إلى جماعة أو أفراد بلحاظ الظروف والملابسات التي كانت تحيط بهم، ولكن هذا لا يلازمه عدم كثرة صدروها عن النبي ثبوتًا، وخير شاهدٍ على ذلك، أنّ فضائل الإمام علي عليه السلام - فضلاً عن صلاته - كانت فوق حدّ التواتر عند كثيرٍ من المسلمين المعاصرين له، في حين أنّه وتحت تأثير قوة إعلام المملكة الأموية بقيادة معاوية بن أبي سفيان في كيّ الوعي وقصف العقول وتدجينها، كان بعض أهل الشام يحارب عليًّا عليه السلام؛ لأنّه كان لا يصلي، قائلاً: «إنيّ أقاتلكم؛ لأنّ صاحبكم لا يصلي»[١]، وكذلك ما فعله الشامي عندما رأى الإمام الحسن بن علي عليه السلام راكبًا فجعل يلعنه[٢].

فعدم علم هؤلاء بصلاة علي وأحاديث النبيّ في حبّ الحسن عليهما السلام لا ينفي كونها فوق حدّ التواتر ثبوتًا، فخفاء النصّ على بعضٍ ليس لعدم صدوره، بل لأسبابٍ كثيرة، أهمّها: منع تدوين الحديث، والكذب الإعلامي، وسياسة كمّ الأفواه، والوضع والتحريف، وممارسات السلطة في التعتيم، وحجب فضائل أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وصعوبة الاتصال والتواصل، والتقية والتكتّم، والبعد عن عصر صدور النص... إلخ من العوامل المُسبِّبة.

=ثم قلتُ له: جعُلتُ فداك عليك إمام؟ قال: لا فدخلني شيءٌ لا يعلمه إلاّ الله إعظامًا له وهيبةً. ثم قلتُ له: جُعلتُ فداك أسألك كما كنت أسأل أباك؟ قال: اسأل تُخبر ولا تذع؛ فإنْ أذعتَ فهو الذبح. فسألته فإذا هو بحرٌ لا ينزف، فقلت: جُعلتُ فداك شيعة أبيك ضلاّل فألقي إليهم هذا الأمر وأدعوهم إليك، فقد أخذت علي الكتمان؟ قال: من آنست منهم رشدًا فألقِ إليه وخذْ عليه الكتمان فإنْ أذاع فهو الذبح وأشار بيده إلى حلقه...».

[١] ابن مزاحم المنقري، وقعة صفين، ص٣٥٤. والطبري، تاريخ الأمم والملوك (المعروف بتاريخ الطبري)، ج٤، ص٣٠. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٨، ص٣٦.

[٢] ابن شهر آشوب، المناقب، ج٣، ص١٨٤. والمبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٣٢٥.

والنتيجة أنّه في بعض الأزمنة يصعب تحصيل التواتر، وفي أزمنةٍ أخرى يمكن تحقّق التواتر عند بذل الجهد في تجميع الأحاديث والقرائن من مظانها، كما هو حاصل في زماننا، حيث إنّ ادّعاء تواتر النصوص مضمونيًّا على إمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام ومرجعيتهم العلمية والفقهية في محلّه.

ثالثًا: النصوص النبويّة على إمامة الأئمّة عليهم السلام بين الاستدلال المباشر وغير المباشر

إذا تتبّعنا الأخبار النبويّة بنحوٍ خاصّ - بغض النظر عن الروايات الصادرة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام التي نتجاوزها؛ لأنّها ليست موضع البحث - لوجدنا أنّها على قسمين:

١. القسم الأول: الأحاديث النبويّة العامّة في الإمامة.

٢. القسم الثاني: الأحاديث النبويّة التي نصّت مباشرة على إمامة عليٍّ وأحد عشر من أولاده عليهم السلام بالاسم أو اللقب أو الكنية.

أمّا بالنسبة إلى القسم الأول: الأحاديث العامّة، فمنها:

الأحاديث التي بلغت حدّ التواتر من أنّ الأئمة بعد النبي اثنا عشر إمامًا[1].

[١] ويقول الشهيد الصدر: «... ليست الكثرة العددية للروايات هي الأساس الوحيد لقبولها، بل هناك إضافة إلى ذلك مزايا وقرائن تبرهن على صحتها، فالحديث النبوي الشريف عن الأئمّة أو الخلفاء أو الأمراء بعده، وأنهم اثنا عشر إمامًا أو خليفةً أو أميراًعلى اختلاف متن الحديث في طرقه المختلفةقد أحصى بعض المؤلّفين رواياته فبلغت أكثر من مائتين وسبعين رواية مأخوذة من أشهر كتب الحديث عند الشيعة والسُنّة، بما في ذلك البخاري، ومسلم، والترمذي، وأبو داود، ومسند أحمد، ومستدرك الحاكم على الصحيحين، ويلاحظ هنا أنّ البخاري الذي نقل هذا الحديث كان معاصرًا للإمام الجواد والإمامين الهادي والعسكري، وفي ذلك مغزىً كبير؛ لأنه يبرهن على أنّ هذا الحديث قد سجّل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل أنْ يتحقّق مضمونه وتكتمل فكرة الأئمّة الاثني عشر فعلاً، وهذا يعني أنّه لا يوجد أيّ مجال للشكّ في أنْ يكون نقل الحديث= =متأثرًا بالواقع الإمامي الاثني عشري وانعكاسات أو تبريرات لواقع متأخر زمنيًا لا تسبق في ظهورها وتسجيلها في كتب الحديث ذلك الواقع الذي تشكل انعكاسًا له، فَما دمنا قد ملكنا=

وبمعونة القرائن الداخلية - لنصوص الحديث المختلفة والتي تراجع في مظانّها - والخارجية، يمكن استظهار أمورٍ عدّة من الحديث السابق:

١. أوّلاً: أنّ الإسلام اثنا عشريّ.

٢. ثانيًّا: استمرار الإمامة وامتدادها في حياة الأمة إلى آخر الزمان، بقرينة قوله في بعض ألفاظ الحديث: «آخرهم المهدي»، وهي بذلك تشابه مفاد روايات «لا تخلو الأرض من حجة... ».

٣. ثالثًا: تُشعِر بعض أخبار هذه الطائفة التي تضمّنت: (كعدة نقباء بني إسرائيل)، كون الخلافة بالنصّ؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا**﴾[1].

٤. رابعًا: حصر الإمامة الدينية العامة الشرعيّة - لا خصوص الحاكمية والقيادة السياسية أو ما يمكن التعبير عنه بالسلطة الظاهريّة - في اثني عشر من قريش-، مع كون الوقائع التاريخية تؤكّد تسلّم غير القرشيين للسلطة الظاهرية في كثيرٍ من الأوقات، ممّا يُشعِر بحصر الخلفاء الشرعيين في اثني عشر إلى يوم القيامة.

وقد احتار علماء السُنّة في المراد من هذا الحديث[٢]، فذهب ابن هبيرة

=الدليل المادي على أنّ الحديث المذكور سبق التسلسل التاريخي للأئمّة الاثني عشر، وضبط في كتب الحديث قبل تكامل الواقع الإمامي الاثني عشري، أمكننا أنْ نتأكد من أنّ هذا الحديث ليس انعكاسًا لواقع، وإنّما هو تعبيرٌ عن حقيقة ربانية نطق بها من لا ينطق عن هوى، فقال: «إنّ الخلفاء بعدي اثنا عشر»، وجاء الواقع الإمامي الاثنا عشري ابتداءً من الإمام عليٍّ وانتهاءً بالمهدي؛ ليكون التطبيق الوحيد المعقول لذلك الحديث النبوي الشريف». الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، ج١، ص٩٠.

[١] سورة المائدة، الآية: ١٢.

[٢] ينقل الشيخ سليمان البلخي القندوزي في ينابيع المودة، ج٣، ص٢٩٢: عن بعض المحقّقين، قال: «إنّ الأحاديث الدالّة على كون الخلفاء بعده اثني عشر، قد اشتهرت من طرق= =كثيرة، ولا يمكن أنْ يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابة، لقلّتهم عن اثنيّ عشر، ولا يمكن أنْ يحمل على الملوك الأُمويّين لزيادتهم على الاثني عشر ولظلمهم =

إلى أنّ المراد أن قوانين المملكة باثني عشر، مثل الوزير والقاضي ونحو ذلك. وقيل إنّ معناه أنّهم يكونون في عصرٍ واحدٍ يتبع كلّ واحدٍ منهم طائفة. وقيل يحتمل أنّ المراد من يعزّ الإسلام في زمنه ويجتمع المسلمون عليه، ونقل ابن الجوزي عن أبي الحسين بن المنادي أنّ هؤلاء الاثني عشر خليفة يأتون بعد موت المهدي الذي يخرج في أواخر الزمان، وقيل المراد مستحقّو الخلافة العادلون العاملون بالصواب مدة الخلافة إلى يوم القيامة، وإنْ تخلّل بينهم رجالُ جورٍ، وقيل غير ذلك، وهو كما ترى تحميلاتٌ وإسقاطاتٌ لا يفيدها مدلول النص في ذاته، ولعلّه لهذا السبب من التحيرّ قال بعض علمائهم: «والله سبحانه أعلم بمراد نبيه»[١]، ويقول ابن الجوزي: هذا الحديث قد أطلت البحث عنه، وطلبت مظانّه، وسألت عنه، فما رأيت أحدًا وقع على المقصود به... وبقيتُ مدّة لا يقع لي فيه شيء...»[٢]، ثم ذكر وجوهًا.

أما معنى الحديث عند الإمامية فهو واضحٌ لا تكلّف فيه، ويعرف المراد منه بشكلٍ أوضح بضميمة الأحاديث الأخرى.

ومنها: الأحاديث الدالة على أنّ الإمامة تبدأ من علي عليه السلام وتستمر في أحد عشر إمامًا من ولده.

ومنها: الأحاديث الدالة على أنّ الأئمة من أولاد فاطمة.

=الفاحش إلّا عمر بن عبد العزيز... ولا يمكن أنْ يحمل على الملوك العباسيّين لزيادتهم على العدد المذكور ولقلّة رعايتهم قوله سبحانه: ﴿قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى﴾ سورة الشورى، الآية: ٢٣».
انظر حول الأقوال: النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب ١، ج١١، ص١٦٨ وما بعد. ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج١، ص٤٥٠-٤٥٥. وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص١٨١ وما بعد.

[١] الآبي، محمد بن خليفة الوشتاني، صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلّم وشرحه المسمى مكمّل إكمال الإكمال، للسنوسي، محمد بن محمد بن يوسف، ج٦، ص٤٩٤.

[٢] ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج١، ص٤٥٠-٤٥١.



ومنها: الأحاديث الدالّة على أنّ الإمامة بعد الحسين في تسعة من عقبه آخرهم القائم.

ومنها: الأحاديث العامة المُلاحَظ فيها عنوان العترة أو أهل البيت أو غيرها من العناوين، بحيث تشمل كلّ الأئمة عليهم السلام؛ لأنّ المقصود بأهل البيت أو العترة في النصوص لا ينطبق إلّا على أئمة الإمامية عليهم السلام كما سيتضح لاحقًا.

يقول السيد عبد الحسين شرف الدين: «المراد بأهل بيته هنا مجموعهم من حيث المجموع باعتبار أئمتهم، وليس المراد جميعهم على سبيل الاستغراق؛ لأنّ هذه المنزلة ليست إلّا لحجج اللّه والقوّامين بأمره خاصة، بحكم العقل والنقل»[١]. فهذه الأحاديث والتي بعطف بعضها على بعض، وتفسير بعضها بعضًا، لا يكون لها مصداقٌ تاريخيّ تنطبق عليه معاييرها وشروطها إلّا الأئمّة الاثنا عشر الذين تعتقد الإمامية بإمامتهم وخلافتهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ونكتفي نعرض نموذجين من الأحاديث العامة، ثم نعطف البحث على الأحاديث الخاصة:

١- الأول: حديث الثقلين

وهو متواتر معنىً عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ومضمون الحديث: «يا أيّها الناس إنيّ تركت فيكم ما إنْ أخذتم به أو تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٢]. ويمكن استفادة قضايا عدّة من الحديث[٣]، منها:

١- عصمة أهل البيت عليهم السلام، بقرينة نفي الضلالة مطلقًا، والاقتران بالكتاب المضمون الحقانية قطعًا.

---

[١] شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات، ص٧٩.

[٢] انظر: الميلاني، علي الحسيني، حديث الثقلين، مركز الأبحاث العقائدية، ط١، ١٤٢١هـ.

[٣] شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات، ص٢٨٩-٢٩٠.



٢- استمرار حضور الإمامة من العترة الطاهرة في حياة الأمة، وأنّ الأرض لن تخلو بعده من إمامٍ منهم، هو عدل الكتاب، بقرينة: (إنّهما لن ينقضيا أو لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض).

٣- حصر الخلافة في أئمّة العترة الطاهرة.

٤- المرجعية الدينية العامة في الأصول والفروع معًا، ووجه الاستدلال على المرجعية الفقهية أنّهم عليهم السلام شأنهم شأن القرآن الكريم، فكما أنّه يعدّ مصدرًا للتشريع وأخذ الأحكام الفقهية ويتضمّن التشريعات والقوانين، كذلك العترة الطاهرة عليهم السلام، هم مصدر للتشريع وأخذ الأحكام الشرعية (أخذتم به)، (تمسّكتم به)، بنحوٍ لا يضلّ الإنسان إذا اتّبع العترة الطاهرة وتمسّك بهم في أخذ أحكام عباداته ومعاملاته على حدّ التمسّك بالكتاب.

يقول السيد عبد الحسين شرف الدين في حديث الثقلين: « وإنّما فعل ذلك لتعلم الأمة أنْ لا مرجع بعد نبيّها إلّا إليهما، ولا معول لها من بعده إلّا عليهما، وحسبك في وجوب اتباع الأئمّة من العترة الطاهرة اقترانهم بكتاب الله (عز وجل) الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكما لا يجوز الرجوع إلى كتاب يخالف في حكمه كتاب الله سبحانه وتعالى، لا يجوز الرجوع إلى إمامٍ يخالف فيحكمه أئمة العترة»[١].

٥- أنّهم الأعلم في الأمة، ويؤيّده ما في رواية الطبراني لحديث الثقلين من إضافة: «ولا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم»[٢].

وسنلاحظ عند عرض أحاديث القسم الثاني أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عطف مضمون حديث الثقلين على نصّه على أسماء بعض الأئمة عليهم السلام، وهذا يؤكّد كون

[١] المراجعات، المصدر نفسه.

[٢] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ج٣، ص٦٦، ح ٢٦٨١.

المقصود بأهل البيت أو العترة هم الأئمة الاثنا عشر كما تقدّم. منها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «سبطاي خير الأسباط، الحسن والحسين سبطا هذه الأمة، وإنّ الأسباط كانوا من ولد يعقوب، وكانوا اثني عشر رجلاً، وإنّ الأئمة بعدي اثنا عشر رجلاً من أهل بيتي، علي أولهم، وأوسطهم محمد، وآخرهم محمد، وهو مهدي هذه الأمة الذي يصلي عيسى خلفه، ألا إنّ من تمسّك بهم بعدي فقد تمسّك بحبل الله، ومن تخلّى منهم فقد تخلّى من حبل الله»[١].

ويعضد هذه الأحاديث احتجاج أئمّة أهل البيت عليهم السلام بحديث الثقلين على إمامتهم وأعلميتهم،في موارد عدّة، منها:

- عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي عليه السلام، قال: «سُئل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنيّ مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي. من العترة؟ فقال عليه السلام: أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديهم وقائمهم، لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم، حتى يردوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حوضه»[٢].

- وعن الحسن المجتبى عليه السلام في الاستشهاد على إمامته: «نحن حزب الله الغالبون، وعترة رسوله الأقربون، وأهل بيته الطيّبون الطاهرون، وأحد الثقلين اللذين خلّفهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أمته، والثاني كتاب الله فيه تفصيل كلّ شيء لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فالمعوّل علينا في تفسيره، لا نتظنأ تأويله بل نتيقّن حقائقه... »[٣].

... إلخ من الروايات المشابهة.

---

[١] الخزاز القمي، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، ص٨٠.

[٢] الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٦٠.

[٣] الطوسي، الأمالي، ص٦٩١.

٢- **النص الثاني: حديث السفينة**

عن رسول الله ﷺ بطرقٍ صحيحةٍ عند الفريقين: «إنّما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق». وفي بعض الألفاظ: «من تخلّف عنها هلك».

والظاهر العرفي من تشبيههم عليهم السلام بسفينة نوح، الاشتراك في المضمون مع حديث الثقلين من حيث الأخذ عنهم والتمسّك بهم واللجوء إليهم بوصفهم مرجعيةً علميةً في أصول الدين وفروعه، والأحكام الشرعية[١].

وهذا ما يمكن استفادته مما روي عنه ﷺ: «معاشر أصحابي، إنّ مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، وباب حطّة في بني إسرائيل؛ فتمسّكوا بأهل بيتي بعدي والأئمة الراشدين من ذريتي؛ فإنّكم لن تضلوا أبدًا». فقيل: يا رسول الله كم الأئمة بعدك؟ قال: «اثنا عشر من أهل بيتي، أو قال: من عترتي»[٢].

فهذه الطوائف من الأحاديث - التي حاول بعض العلماء إثبات كون كلّ طائفةٍ منها بالاستقلال تبلغ من الكثرة حدّ التواتر- بضميمة بعضها إلى بعضٍ بعين الاعتبار ترفع القيم الاحتماليّة لصدق الروايات التي نصّت مباشرةً على إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، فتفيد اليقين بكون أئمة الشيعة الاثني عشرية عليهم السلام هم المرجعية العلمية والفقهية بعد رسول الله ﷺ، فهم من أهل البيت، ومن عترة الرسول، ومن أولاد علي، ومن أولاد فاطمة، ومن أولاد الحسين، فصدق هذه الطوائف من الروايات عليهم - مع ما سنذكره أيضًا من قرائن ومواصفات أخرى- عليهم واضح، وعلى غيرهم ملتبس؛ ممّا يسهم في دعم الروايات من القسم الثاني التي نصّت على إمامتهم بالمباشرة[٣].

---

[١] شرف الدين، المراجعات، ج١، ص٨٠.

[٢] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص٣٤.

[٣] صنقور علي، محمد، تواتر النصّ على الأئمّة، ص٥٢-٥٣.

أما بالنسبة إلى القرائن والشواهد[١] التي تعضد هذه الأحاديث فهي كثيرة جدًّا:

– منها: الصفات التي وردت في بعض الأحاديث في وصفهم «من بعدي اثنا عشر نقيبًا نجيبًا مُحدَّثون مفهَّمون، آخرهم القائم بالحقّ يملأها عدلاً كما ملئت جورًا»[2]، و«يطفئ الله بهم الظلم، ويحيي بهم الحقّ، ويميت بهم الباطل»، «والأئمة الراشدون»، «وأنصار ديني»، «المهتدون المعصومون»، ««مطهّرون معصومون»، «هداة مهديون»، «أركان الدين ودعائم الإسلام»، «أئمة أبرار»، «أمناء معصومون»، «بهم يحفظ الله عزّ وجلّ دينه»، «الوسيلة إلى الله عزّ وجلّ»، «قوّامون بالقسط».

فمن هذه صفاتهم هم من قال عنهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنّهم: «هؤلاء أوصيائي وخلفائي وأئمةالمسلمين وموالي المؤمنين»[٣].

– ومنها: الأخبار الكثيرة - التي تتجاوز حدّ التواتر - الدالّة على تصدّيهم للإمامة، وادّعائها لأنفسهم، وادّعاء أنّهم وارثو علم رسول الله، وأنّ جدّهم صلى الله عليه وآله وسلم قد نصّ على إمامتهم، مع كونهم معروفين بالصدق متحرّجين عن الكذب، مشهودًا لهم من قبل كلّ من عاصرهم بأنّهم في أعلى درجات الموثوقية والأمانة والورع والتقوى والزهد والصلاح.

– ومنها: الأخبار الكثيرة التي دلّت على تميُّزهم بالعلم المقترِن بدعوى الإحاطة الكاملة بتفاصيل ما في الكتاب والسُنّة، وهذه الدعوى لا يتجاسر على

[١] نقصد بالقرائن والشواهد أحاديث وإخبارات أخرى ذات موضوعات ودلالات أخرى مختلفة عن موضوع ومدلول النصّ عليهم مباشرةً أو بالوساطة، ولكنّها تُقرِّب بنظرَ العرف والعقلاء من احتمال صدق مثل تلك الأحاديث، وتسهم إلى حدٍّ كبيرٍ في سرعة الوصول إلى التواتر، وتقليل الحاجة إلى العدد الذي به يحصل التواتر للخبر بالقياس إلى الخبر الذي يكون فاقدًا لمثل هذه القرائن.

[٢] ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٢٥٨.

[٣] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٢٤١.

ادّعائها عاقلٌ يخشى الفضيحة إلاّ أنْ يكون قاصر العقل، وقد عرف القاصي والداني أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم يكونوا كذلك، فهم المعروفون حتى عند المناوئين لهم بكمال العقل، والضبط، والتروي، والتثبّت[١].

– ومنها: الأخبار المتصدّية لذكر ما كان يصدر عنهم من المعجزات[٢] والكرامات، كالإخبار عن بعض المغيّبات، والاستجابة الفورية لدعائهم، بلحاظ أنّ مثل هذه الكرامات قد صدرت مقترنةً بدعوى الإمامة، وهي لا تصدر إلاّ ممّن اصطفاه الله تعالى لدينه وجعله حجةً على عباده، وإلاّ كان منه (عزّ وجلّ) تغريرًا بالناس وإضلالاً لهم، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

– ومنها: أنّ الخلافة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام كانت تنظر إليهم وإلى زعامتهم الروحية والإمامية بوصفها مصدر خطرٍ كبيرٍ على كيانها ومقدّراتها، وعلى هذا الأساس بذلت كلّ جهودها في سبيل تفتيت هذه الزعامة، ووضعتهم أمام تحدياتٍ عمليةٍ ومناظراتٍ لم يسجل فيها إلاّ كون الأئمّة في موقع المعلِّم والآخرين في موضع التلمذة على يديهم عليهم السلام.

– ومنها: أنّ بعضهم عليهم السلام كان إمامًا بكلّ ما في الإمامة من محتوىً فكري وروحي في وقتٍ مبكرٍ جدًا من حياته الشريفة، كالإمام الجواد وهو في الثامنة من عمره، والهادي وهو في التاسعة من عمره، والمهدي (عج) وهو في السادسة من عمره، وهؤلاء الأئمّة كانوا على احتكاكٍ مع الناس والقواعد الشعبية، ولم يكونوا معزولين عن واقع حياة الأمة إلاّ أنْ تحجبهم السلطة الحاكمة بسجنٍ أو اعتقالٍ أو إقامةٍ جبرية، وهذا ما نعرفه من خلال العدد الكبير من الرواة والمحدّثين عن كلّ

[١] صنقور علي، تواتر النصّ على الأئمّة عليهم السلام، ص٥٣-٥٤.

[٢] يقول الميرزا القمّي: «إنّ الإمام إذا ادّعى الإمامة، وأقام على طبقها المعجزة دلّ ذلك على حقّيته كما مرّ في النبوّة» اصول دين (فارسي)، ص٣٧. نقلاً عن: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج٢، ص١٨.

واحدٍ من الأئمّة الأحد عشر.

ومع أخذ هذه النقطة والتي سبقتها بعين الاعتبار، لا بدّ من أن يكون الإمام «على قدرٍ واضحٍ وملحوظ، بل وكبير من العلم والمعرفة، وسعة الأفق، والتمكّن من الفقه والتفسير والعقائد؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما أمكن أنْ تقتنع تلك القواعد الشعبية بإمامته... وإذا افترضنا أنّ القواعد الشعبية لإمامة أهل البيت لم يُتح لها أنْ تكتشف واقع الأمر، فلماذا سكتت الخلافة القائمة ولم تعمل لكشف الحقيقة إذا كانت في صالحها؟ وما كان أيسر ذلك على السلطة القائمة لو كان الإمام الصبيّ صبيًّا في فكره وثقافته كما هو المعهود في الصبيان، وما كان أنجحه من أسلوبٍ أن تقدّم هذا الصبي إلى شيعته وغير شيعته على حقيقته، وتبرهن على عدم كفاءته للإمامة والزعامة الروحيّة والفكرية. فلئن كان من الصعب الإقناع بعدم كفاءة شخص في الأربعين أو الخمسين قد أحاط بقدرٍ كبيرٍ من ثقافة عصره لتسلّم الإمامة، فليس هناك صعوبة في الإقناع بعدم كفاءة صبيٍّ اعتياديّ مهما كان ذكيًّا وفطنًا للإمامة بمعناها الذي يعرفه الشيعة الإماميون، وكان هذا أسهل وأيسر من الطرق المعقّدة وأساليب القمع، والمجازفة التي انتهجتها السلطات وقتئذ. إنّ التفسير الوحيد لسكوت الخلافة المعاصرة عن اللعب بهذه الورقة، هو أنّها أدركت أنّ الإمامة المبكّرة ظاهرةٌ حقيقيّةٌ وليست شيئًا مصطنعًا»[١].

رابعًا: الأحاديث النبويّة التي تنصّ على الأئمّة الاثني عشر بالاسم

ذكرنا أنّ القسم الثاني هو الأحاديث التي تتعلّق بتشخيص المصداق من حيث التصريح بالأسماء. وبعد تطبيق الكبرى على الصغرى، يصدق على كلّ إمامٍ إمام ما ثبت في الأحاديث العامة، بمعنى أنّه لو ثبت في الكبرى أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام هم الراسخون في العلم، فيكون الباقر راسخًا في العلم بتشكيل قياسٍ منطقي.

[١] الصدر، بحث حول المهدي، ص٥٥-٥٩.

وهذه الأحاديث على قسمين:

الأولى: تشير إلى اسم إمامٍ واحدٍ أو أكثر، دون الأئمة كلّهم.

والثانية: تشير إلى أسماء الأئمّة الاثني عشر جميعهم.

ومن نماذج القسم الأول:

ما مضمونه أنّ أوّلهم علي وأوصياؤه وآخرهم المهدي:

- عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأئمّة من بعدي اثنا عشر، أوّلهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الأرض ومغاربها»[١].

- وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «الأئمّة بعدي اثنا عشر، أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم القائم، هم خلفائي وأوصيائي وأوليائي وحجج الله على أمتي بعدي، المقرّ بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر»[٢].

- وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «يا علي الأئمة الراشدون المهتدون المعصومون من ولدك أحد عشر إمامًا، وأنت أولهم، وآخرهم اسمه على اسمي... »[٣].

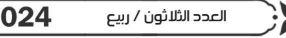
ما مضمونه أنّ أوّلهم علي ومن بعده الحسن والحسين وتسعة من أولاد الحسين عليهم السلام:

- عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مرشدًا عبد الرحمن بن سمرة: «يا ابن سمرة، إذا اختلف الأهواء وتفرقت الآراء فعليك بعلي بن أبي طالب؛ فإنّه إمام أمتي وخليفتي عليهم من بعدي... وإنّ منه إمامَيْ أمتي وسيدَيْ شباب أهل الجنة الحسن والحسين، وتسعة من ولد الحسين تاسعهم قائم أمتي، يملأ الأرض قسطًا وعدلًا

[١] الصدوق، الأمالي، ص١٧٣.

[٢] الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص١٨٠.

[٣] النعماني، الغيبة، ج١، ص٩٢.

كما ملئت جورًا وظلمًا»[١]

فهذه الأحاديث تفسّر المقصود بعموم الحديث النبوي: «الأئمة من بعدي اثنا عشر»، في الحدّ الأدنى بالأربعة الأول هم: علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وعلي بن الحسين، والأئمة الثلاثة الأولى بالتصريح.

فهذه الروايات بقرينة الأحاديث العامة التي تقدّمت تخرج كلّ بطون قريش وبني هاشم عن دائرة الإمامة (كلهم من قريش)، مع عدا الخطّ الممتد في صلب الإمام علي بن أبي طالب عليها السلام؛ وذلك لأنّها حصرت الأئمة الاثني عشر بعد الرسول في علي والتسعة من ولد الحسين. فكلّ أولاد علي عليه السلام من غير فاطمة كمحمد بن الحنفية خارجون عن الإمامة، وكذلك أولاد الإمام الحسن عليه السلام، وتثبت الإمامة للسجاد عليه السلام - حتى لو تجاوزنا النص الخاص على إمامته بالاسم - بقرينة انحصار ولد الحسين في السجاد عليه السلام بعد استشهاد سواه من أخوته، فبالحصر العقلي تختصّ بالسجاد؛ لأنّه لم يبقَ بعد العاشر من محرم سنة ٦١ للهجرة إلّا علي بن الحسين من أبناء الحسين بن علي عليهم السلام. ومن شواهد ذلك:

قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «لست أتخوف عليك نسيانًا ولا جهلاً وقد أخبرني ربي جل جلاله أنه قد استجاب لي فيك وفي شركائك الذين يكونون من بعدك.

فقلت: يا رسول الله ومن شركائي من بعدي؟

قال: الذين قرنهم الله (عزَّ وجلَّ) بنفسه وبي، فقال: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[٢].

فقلت: يا رسول الله ومن هم؟

---

[١] الصدوق، الأمالي، ص٧٨. والصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٢٨٥.

[٢] سورة النساء، الآية: ٥٩.

قال: الأوصياء مني إلى أنْ يردوا عليَّ الحوض كلّهم هادٍ مهتدٍ، لا يضرّهم من خذلهم، هم مع القرآن والقرآن معهم لا يفارقهم ولا يفارقونه، بهم تنصر أمتي، وبهم يمطرون، وبهم يدفع عنهم البلاء ويستجاب دعاؤهم.

قلت: يا رسول الله سَمِّهم لي.

فقال: ابني هذاووضع يده على رأس الحسنثم ابني هذاووضع يده على رأس الحسين عليهما السلام ـ ثم ابن له يقال له علي، وسيولد في حياتك، فأقرئه مني السلام، ثم تكملة اثني عشر.

فقلت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله سِمِّهم لي (رجلاً فرجلاً) فسَمّاهم رجلاً رجلاً... »[١].

وكذلك ندخل فيها: (أوسطهم محمد)، أي الباقر عليه السلام:

عن زيد بن علي عليه السلام قال: «كنت عند أبي علي بن الحسين عليه السلام إذ دخل عليه جابر بن عبد الله الأنصاري، فبينما هو يُحدّثه إذ خرج أخي محمد من بعض الحجر... (إلى أنْ قال): فأقبل يحدث أبي ويقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لي يومًا: «يا جابر إذا أدركت ولدي الباقر فاقرؤه مني السلام، فإنّه سَميي وأشبه الناس بي، علمه علمي وحكمه حكمي، وسبعة من ولده أمناء معصومون أئمة أبرار، والسابع مهديهم، الذي يملأ الدنيا قسطًا وعدلاً كما ملئت جورًا وظلمًا» ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**وجعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين**﴾[٢]»[٣].

فمن السجاد تنتقل إلى ابنه الباقر، وهكذا وصولاً إلى المهدي (عجّل الله

[١] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٣١٣.

[٢] سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.

[٣] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص٤٠.

تعالى فرجه الشريف)، الذي هو التاسع من ولد الحسين عليهم السلام:

عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «دخلت على مولاتي فاطمة عليها السلام، وقدامها لوح يكاد ضوؤه يغشي الأبصار، فيه اثنا عشر اسمًا ثلاثة في ظاهره، وثلاثة في باطنه، وثلاثة أسماء في آخره، وثلاثة أسماء في طرفه، فعددتها فإذا هي اثنا عشر اسمًا، فقلت: أسماء من هؤلاء؟

قالت: «هذه أسماء الأوصياء، أولّهم ابن عمي وأحد عشر من ولدي، آخرهم القائم (صلوات الله عليهم أجمعين)» قال جابر، فرأيت فيها محمدًا، محمدًا، محمدًا في ثلاثة مواضع، وعليًّا، وعليًّا، وعليًّا، وعليًّا في أربعة مواضع»[١].

أمّا الأحاديث النبوية التي تتضمن أسماء الأئمة كلهم عليهم السلام، فمنها:

ـ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أخبرني جبرئيل عليه السلام لما أثبت الله تبارك وتعالى اسم محمد في ساق العرش قلت: يا ربِّ هذا الاسم المكتوب في سرادق العرش أرى أعزّ خلقك عليك، قال: فأراه الله اثني عشر أشباحًا أبدانًا بلا أرواح بين السماء والأرض، فقال: يا رب بحقّهم عليك إلاّ أخبرتني من هم؟ فقال: هذا نور علي بن أبي طالب، وهذا نور الحسن، وهذا نور الحسين، وهذا نور علي بن الحسين، وهذا نور محمد بن علي، وهذا نور جعفر بن محمد، وهذا نور موسى بن جعفر، وهذا نور علي بن موسى، وهذا نور محمد بن علي، وهذا نور علي بن محمد، وهذا نور الحسن بن علي، وهذا نور الحجة القائم المنتظر... »[٢].

ـ عن الحسن عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومًا: فقال بعد ما حمد الله وأثنى عليه: معاشر الناس كأنيّ أُدعى فأجيب، وإنيّ تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما أن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، فتعلّموا منهم ولا تعلّموهم؛

[١] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٣١١.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٣.



فإنّهم أعلم منكم، لا تخلو الأرض منهم، ولو خلت إذًا لساخت بأهلها. ثم قال عليه السلام: اللهم إنيّ أعلم أنّ العلم لا يبيد ولا ينقطع، وأنّك لا تخلي أرضك من حجةٍ لك على خلقك ظاهرٍ ليس بالمطاع أو خائفٍ مغمورٍ؛ لكيلا تبطل حجتك ولا تضلّ أولياؤك بعد إذ هديتهم، أولئك الأقلون عددًا الأعظمون قدرًا عند الله. فلما نزل عن منبره قلت: يا رسول الله، أما أنت الحجة على الخلق كلهم؟ قال: يا حسن إنّ الله يقول ﴿**إنّما أنت منذرٌ ولكلّ قوم هادٍ**﴾[١] فأنا المنذر، وعلي الهادي. قلت: يا رسول الله، فقولك إنّ الأرض لا تخلو من حجة؟قال: نعم علي هو الإمام والحجة بعدي، وأنت الحجة والإمام بعده، والحسين الإمام والحجة بعدك. ولقد نبّأني اللطيف الخبير أنّه يخرج من صلب الحسين غلامٌ يقال له: علي، سميّ جده عليٍّ، فإذا مضى الحسين أقام بالأمر بعده علي ابنه، وهو الحجة والإمام. ويُخرج الله من صلبه ولدًا سميّ وأشبه الناس بي، علمه علمي، وحكمه حكمي، هو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلبه مولودًا يقال له جعفر أصدق الناس قولاً وعملاً، هو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلب جعفر مولودًا [يقال له موسى] سميّ موسى بن عمران عليه السلام أشد الناس تعبّدًا، فهو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلب موسى ولدًا يقال له: علي، معدن علم الله وموضع حكمه، فهو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله من صلب علي مولودًا يقال له محمد، فهو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلب محمد مولودًا يقال له علي، فهو الحجة والإمام بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلب علي مولودًا يقال له الحسن، فهو الإمام والحجة بعد أبيه. ويُخرج الله تعالى من صلب الحسن الحجة القائم، إمام شيعته ومنقذ أوليائه...، فلا تخلو الأرض منكم، أعطاكم الله علمي وفهمي ولقد دعوت الله تبارك وتعالى أنْ يجعل العلم والفقه في عقبي وعقب عقبي، ومزرعي وزرع زرعي»[٢].

[١] سورة الرعد، الآية: ٧.

[٢] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص١٦٥.



ـ عن الحسن بن علي عليه السلام قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي عليه السلام: أنت وارث علمي ومعدن حكمي والإمام بعدي، فإذا استشهدت فابنك الحسن، فإذا استشهد الحسن فابنك الحسين، فإذا استشهد الحسين فابنه علي، يتلوه تسعةٌ من صلب الحسين أئمّة أطهار، فقلت: يا رسول الله فما أسماؤهم؟ قال: علي، ومحمد، وجعفر، وموسى، وعلي، ومحمد، وعلي، والحسن، والمهدي، من صلب الحسين، يملأ الله تعالى به الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت جورًا وظلمًا»[١].

ـ عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري يقول: «لما أنزل الله (عزّ وجل) على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٢] قلت: يا رسول الله عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟

ـ فقال عليه السلام: «هم خلفائي يا جابر، وأئمة المسلمين (من) بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن والحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في التوراة بالباقر، وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فأقرئه مني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى ابن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم سميي وكنيي حجة الله في أرضه، وبقيته في عباده ابن الحسن بن علي، ذاك الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديه مشارق الأرض ومغاربها... »[٣].

ـ وفي حديث اليهودي الذي قدم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «صدقت يا محمد فأخبرني عن وصيك من هو؟ فما من نبيّ إلاّ وله وصي، وإنّ نبينا موسى بن عمران أوصى إلى يوشع بن نون، فقال: نعم إنّ وصيي والخليفة من بعدي علي

---

[١] المصدر نفسه، ص٢٢.

[٢] سورة النساء، الآية: ٥٩.

[٣] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٢٨١.

بن أبي طالب، وبعده سبطاي الحسن والحسين، تتلوه تسعة من صلب الحسين أئمّة أبرار، قال: يا محمد فسمِّهم لي: قال: نعم إذا مضى الحسين، فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه محمد، فإذا مضى محمد فابنه جعفر، فإذا مضى جعفر فابنه موسى، فإذا مضى موسى فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه محمد، فإذا مضى محمد فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه الحسن، فإذا مضى الحسن، فبعده ابنه الحجة بن الحسن بن علي، فهذه اثنا عشر إمامًا على عدد نقباء بني إسرائيل». قال: فأين مكانهم في الجنة؟ قال: «معي في درجتي»»[١].

_ عن عبد الله بن عباس - في حديث - قلت: «يا رسول الله فكم الأئمّة بعدك؟ قال: «بعدد حواري عيسى وأسباط موسى ونقباء بني إسرائيل».

قلت: يا رسول الله فكم كانوا؟

قال: «كانوا اثني عشر، والأئمة بعدي اثنا عشر أولهم علي بن أبي طالب، وبعده سبطاي الحسن والحسين، فإذا انقضى الحسين فابنه علي، فإذا مضى علي فابنه محمد، فإذا انقضى محمد فابنه جعفر، فإذا انقضى جعفر فابنه موسى، فإذا انقضى موسى فابنه علي، فإذا انقضى علي فابنه محمد، فإذا انقضى محمد فابنه علي، فإذا انقضى علي فابنه الحسن، فإذا انقضى الحسن فابنه الحجة»[٢].

_ وعن سلمان في حديث: «... إنّهم الأوصياء والخلفاء بعدي، أئمّة أبرار، عدد أسباط يعقوب، وحواري عيسى» قلت: فسمهم لي يا رسول الله، قال: «أولهم وسيدهم علي بن أبي طالب، وبعده سبطاي، وبعدهما علي بن الحسين زين العابدين، وبعده محمد بن علي باقر علم النبيين، والصادق جعفر بن محمد، وابنه الكاظم سمي موسى بن عمران، والذي يقتل بأرض الغربة، علي ابنه، ثم ابنه محمد، والصادقان علي والحسن، والحجة القائم المنتظر في غيبته، فإنهم عترتي

[١] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص٣.

[٢] المصدر نفسه، ص١٧.



من لحمي ودمي، علمهم علمي، وحكمهم حكمي، من آذاني فيهم لا أناله الله شفاعتي»[١].

_ عن سهل بن سعد الأنصاري قال: سألت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الأئمة فقالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلي عليه السلام: يا علي أنت الامام والخليفة بعدي وأنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضيت فابنك الحسن أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى الحسن فالحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى الحسين فابنه علي بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى علي فابنه محمد أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى محمد فابنه جعفر أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى جعفر فابنه موسى أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى موسى فابنه علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى علي فابنه محمد أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى محمد فابنه علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا مضى علي فابنه الحسن أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا مضى الحسن فالقائم المهدي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، يفتح الله به مشارق الأرض ومغاربها، فهم أئمّة الحقّ وألسنة الصدق، منصور من نصرهم، مخذول من خذلهم »[٢].

فهذه الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله خصوصًا - وبغض النظر عن الأحاديث المتواترة الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام - تفيد أمورًا:

١_ أوَّلًا: أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو من قام بتعيين الأئمة الاثني عشر عليهم السلام بأسمائهم وألقابهم وأوصافهم التي تحدّد المصداق، وتشخّص الفرد المنطبقة عليه قطعًا، بنحوٍ لا تحتمل أيّ تأويلٍ أو احتمالٍ آخر.

٢_ ثانيًا: أنّ هذا التبليغ النبوي كان بالوحي الإلهي.

[١] المصدر نفسه، ص٤٢.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٦.

٣_ ثالثًا: أنّ كون الأئمّة الاثني عشر هم من تعتقد بهم الشيعة ليس أمرًا حاصلاً منذ زمن النبيّ، بل من أزل التاريخ حيث كانوا في عالم الأنوار أو الأشباح.

٤_رابعًا: أنّ التبليغ النبوي بأسمائهم لم يكن في حدود دائرة خاصّة من أصحابه، بل كان أمام معاشر الناس، ممّا يعني أنّه كان يهيّأ الأرضية الحاضنة للاعتقاد بكون الإسلام اثني عشريًّا، واتباع أئمة أهل البيت عليهم السلام.

٥_ خامسًا: أنّ هذه الأحاديث النبوية تتضمت بيان فلسفة تعيين الأئمة الاثني عشر بالأسماء، التي تنطلق من الحكمة الإلهية بأنّ الأرض وحياة البشر لا تخلو من الإمام والخليفة الذي يكون لله به الحجة البالغة على البشر في هدايتهم.

٦_ سادسًا: أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بيّن أنّهم معصومون عن الخطأ، وأمر بطاعتهم ونصرتهم، وأنّ الله تعالى أعطاهم علم النبي وفهمه وحكمته. ونتوقف عند هذه النقطة بشيء من البيان والتفصيل.

خامسًا: أعلمية أئمة أهل البيت عليهم السلام في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث مستفيضة في الحدّ الأدنى تدلّ على أعلميتهم عليهم السلام، منها ما يدلّ على ذلك بالمباشرة، ومنها ما يدلّ بطريق التضمن أو الالتزام، ونكتفي منها بما يدلّ على ذلك بالمطابقة:

_ وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «... معاشر الناس من أراد أن يتولّ الله ورسوله فليقتدِ بعلي بن أبي طالب بعدي والأئمة من ذريتي فإنّهم خزّان علمي». فقام جابر بن عبد الله الأنصاري، فقال: يا رسول الله وما عدّة الأئمة؟ فقال: «يا جابر، ... عدّتهم عدة الشهور، وهي عند الله اثنا عشر شهرًا... فالأئمة يا جابر اثنا عشر إمامًا، أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم القائم المهدي صلوات الله عليهم»[1].

[١] القمي، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده من طرق العامة، ص٧٢.



ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأئمة بعدي اثنا عشر، ثم قال: كلُّهم من قريش، ثم يخرج قائمنا فيشفي صدور قوم مؤمنين، ألاّ إنّهم أعلم منكم فلا تعلّموهم، ألا إنّهم عترتي من لحمي ودمي، ما بال أقوام يؤذونني فيهم؟!! لا أنالهم الله شفاعتي»[١].

ـ عن الحسن بن علي عليه السلام قال: قال رسول الله: «إن هذا الامر يملكه بعدي اثنا عشر إمامًا، تسعة من صلب الحسين أعطاهم الله علمي وفهمي، ما لقوم يؤذونني فيهم؟ لا أنالهم الله شفاعتي»[٢].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله في حديث: «... الأئمة من بعدي من عترتي عدد نقباء بني إسرائيل تسعة من صلب الحسين أعطاهم الله علمي وفهمي؛ فلا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، واتبعوهم؛ فإنّهم أعلم منكم، واتبعوهم؛ فإنّهم مع الحقّ والحقّ معهم عليهم السلام »[٣].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «الأئمة اثنا عشر من أهل بيتي، أعطاهم لله تعالى فهمي وعلمي وحكمي، وخلقهم من طينتي، فويل للمتكبرين عليهم بعدي، القاطعين فيهم صلتي، ما لهم لا أنالهم الله شفاعتي»[٤].

ـ وعن الحسن بن علي (صلوات الله عليهما): «سألت جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الأئمة بعده؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: الأئمة بعدي عدد نقباء بني إسرائيل اثنا عشر، أعطاهم الله علمي وفهمي، وأنت منهم يا حسن. قلت يا رسول الله: فمتى يخرج قائمنا أهل البيت؟ قال: إنما مثله كمثل الساعة ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة»[٥].

[١] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص٤٤.

[٢] المصدر نفسه، ص١٦٦.

[٣] المصدر نفسه، ص١٤.

[٤] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٣٠٩.

[٥] الخزاز القمي، كفاية الأثر، ص١٧٨.

ـ وعن الحسن عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومًا فقال بعد ما حمد الله وأثنى عليه: معاشر الناس كأني أُدعى فأجيب، وإنيّ تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إنْ تمسّكتم بهما لن تضلوا، فتعلموا منهم ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، لا يخلو الأرض منهم، ولو خلت إذا لساخت بأهلها»[١].

ـ وعنه صلى الله عليه وآله وسلم قال بحقّ الأئمة الاثني عشر مُخاطِبًا ابنه الحسن عليه السلام: «أعطاكم الله علمي وفهمي، ولقد دعوت الله تبارك وتعالى أنْ يجعل العلم والفقه في عقبي وعقب عقبي، ومزرعي وزرع زرعي»[٢].

فمن الواضح أنّ هذه الأحاديث النبوية تفيد أنّ أئمة أهل البيت الاثني عشر عليهم السلام يتميّزون بالعلم والفقه والحكمة والفهم و... بل هم أعلم الأمة على الإطلاق «ألاّ إنّهم أعلم منكم فلا تعلّموهم»، وأنّ هذه الخصائص معطاةٌ لهم من قبل الله تعالى «أعطاهم الله علمي وفهمي»، وأنّهم يشاركون النبيّ فيها، بقرينة نسبة علمهم وفهمهم إلى علمه وفهمه صلى الله عليه وآله وسلم، كما في قوله: «علمي وفهمي»، و«خزّان علمي»، ومن هنا ينبغي أخذ العلم عنهم عليهم السلام: «فتعلموا منهم»، ويكون الاقتداء بهم وتوليّهم هو اقتداء برسول الله وتوليًا له صلى الله عليه وآله وسلم، واتّباعهم هو اتّباع للحق «واتبعوهم فإنّهم أعلم منكم واتبعوهم فإنّهم مع الحقّ والحقّ معهم».

خاتمة: كلام السيد البروجردي في مقدمة (جامع أحاديث الشيعة)

تعرّضت موسوعة جامع أحاديث الشيعة في المقدمة إلى مجموعةٍ من الأحاديث المتعلّقة بأهل البيت عليهم السلام، والعترة الطاهرة، وقد كتب السيد البروجردي معلّقًا عليها ما نصّه:

يظهر من هذه الأحاديث أمور:

---

[١] المصدر نفسه، ص١٦٣.

[٢] المصدر نفسه، ص١٦٥.



الأول: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يترك الأمة بعده سدىً مهملةً بلا إمامٍ هادٍ وبيانٍ شافٍ، بل عيّن لهم أئمةً هداةً دعاةً سادةً قادةً حفّاظًا، وبيّن لهم المعارف الإلهية، والفرائض الدينية، والسنن والآداب، والحلال والحرام، والحكم والآثار، وجميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، حتى أرش الخدش، ولم يأذن صلى الله عليه وآله لأحدٍ أنْ يحكم أو يفتى بالرأي والنظر والقياس؛ لعدم كون موضوعٍ من الموضوعات أو أمرٍ من الأمور خاليًا عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم بل أملى صلى الله عليه وآله جميع الشرائع والأحكام على الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمره بكتابته وحفظه، ورده إلى الأئمة من ولده عليهم السلام، فكتبه عليه السلام بخطّه وأداه إلى أهله.

والثاني: أنّه صلى الله عليه وآله أملى هذا العلم على علي بن أبي طالب عليه السلام فقط، ولم يطلع عليه في عصره صلى الله عليه وآله أحدًا غيره، وأوصى إليه أنْ يكون هذا الكتاب بعده عند الأئمة الأحد عشر، فيجب على الأمة كلهم أنْ يأخذوا علم الحلال والحرام، وجميع ما يحتاجون إليه في أمر دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، من علي بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام؛ فإنّهم موضع سرّ النبي صلى الله عليه وآله، وخزّان علمه، وحفّاظ دينه.

والثالث: أنّ الكتاب كان موجودًا عند الأئمة عليهم السلام، وأراه الإمامان أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وابنه أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهم السلام جماعةً من أصحابهما الإمامية، وغيرهم من الجمهور؛ لحصول الاطمئنان أو الاحتجاج على ما كانا يتفردان به من الفتاوى عن سائر الفقهاء، ويقسمان بالله إنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي بن أبي طالب عليه السلام.

والرابع: كون الكتاب معروفًا عند الخاصّة والعامة في عهد الإمامين عليهما السلام؛ لأنهما كثيراً ما يقولان في جواب استفتاءات الجمهور، كغياث بن إبراهيم، وطلحة بن زيد، والسكوني، وسفيان بن عيينة، والحكم بن عتيبة، ويحيى بن سعيد، وأمثالهم أنّ في كتاب علي عليه السلام كذا وكذا، في جواب مسائل الأصحاب كزرارة، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن سنان، وأبي حمزة، وابن بكير، وعنبسة بن بجاد العابد، ونظائرهم.

والخامس: أنّ ما عند الأئمّة عليهم السلام من علم الحلال والحرام، والشرائع والأحكام نزل به جبرئيل عليه السلام، وأخذوه من رسول الله صلى الله عليه وآله، فتحرم على الأمة مخالفتهم في الحكم والفتوى اعتمادًا على الرأي القياس والاجتهاد، ويجب عليهم الأخذ بأحاديثهم وفتاويهم، ورد ما يرد عن مخالفيهم؛ لأنّ ما عندهم أوثق ممّا عند غيرهم، ومعلوم أنّ ما ورد في كون أحاديث الأئمة الاثني عشر وعلومهم عليهم السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله من طرق العامة والخاصة، قد تجاوزت حد التواتر، بل لا يسعها المجلدات الضخام، ولسنا بصدد استقصائها في هذا الكتاب، وإنّما نذكر أيضًا بعضها في المقام للتنبيه والتذكار، وإلا فإثباته لا يحتاج إلى الذكر والبيان»[١].

وعلى كلّ حال، هذا غيضٌ من فيض ما يمكن الاستدلال به على كون الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لم يرتحلْ عن الدنيا حتى عيّن لأمته المرجعية الدينية العامة بما تتضمن من إمامةٍ فقهية، ليستمروا بأداء وظائف النبوّة وأدواره لتحقيق الأهداف الإلهية على الأرض في هداية الناس، وإيصالهم إلى كمالهم اللائق بحالهم، وعلى الناس جميعًا التمسّك بهم، وأخذ معالم دينهم عنهم، وطاعتهم، كي يصلوا إلى السعادة في الدنيا، ويعذروا أمام الله عزّ وجلّ في الآخرة.

[١] البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص١١-١٢.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٧م.

٣. ابن أثير الجزري، المبارك بن محمد، معجم جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ.

٤. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

٥. ابن البطريق، يحي بن الحسن الأسدي، العمدة (عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧ه.

٦. ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، مراقبة محمد بعد المعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، ط١، ١٩٧٣م.

٧. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.

٨. ابن حنبل، أحمد بن محمد، فضائل الصحابة، تحقيق وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٩. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، دار الوطن، الرياض.

١٠. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، راجعه إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد رايد، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

١١. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، تصحيح لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية في النجف.

١٢. ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١٣. ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٤. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تقديم يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٥. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.

١٦. ابن مزاحم المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر، ط٢، ١٣٨٢هـ.

١٧. ابن هشام الحميري، محمد بن إسحاق، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٣هـ.

١٨. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٩٧٤م.

١٩. أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، معرفة الصحابة، تحقيق مسعد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٠. الآبي، محمد بن خليفة الوشتاني، صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلّم وشرحه المسمى مكمّل إكمال الإكمال، للسنوسي، محمد بن محمد بن يوسف، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١. الآلوسيّ، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢. الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسّنة والأدب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٢٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٢٤. البخاري، إسماعيل بن إبراهيم، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد.

٢٥. البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ.

٢٦. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ـ ط١، ١٤١١هـ.

٢٧. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١،



١٤١١هـ.

٢٨. الحلبي، علي بن إبراهيم، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ.

٢٩. الحموي الجويني، إبراهيم بن محمد، فرائد السمطين، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة المحمودي للطباعة والنشر، ط١.

٣٠. الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط١٠، ١٤٢٣هـ.

٣١. الخزاز القمي، علي بن محمد، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوه كمري، انتشارات بيدار.

٣٢. السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، ط٨، ١٤٢١هـ.

٣٣. السّيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر، الدّر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة للطباعة والنّشر، لبنان - بيروت، لا.ت، لا.

٣٤. الشريف الرضي، نهج البلاغة، بشرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.

٣٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.

٣٦. الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت،١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٣٧. الصدر، محمد باقر، بحث حول المهدي، تحقيق عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٨. الصدوق، محمد بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥هـ.

٣٩. الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح وتقيدم الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٤٠. الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية- مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٤١. الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٤٢. صنقور علي، محمد، تواتر النص على الأئمة عليهم السلام، حوزة الهدى للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٣٨-٢٠١٧م.

٤٣. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤٤. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٤٥. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تعليق، السيد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان النجف الأشرف، ١٩٦٦هـ.

٤٦. الطبرسي، أبي علي الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٧. الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٨. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، صححه وضبطه نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٤٩. القمي، محمد بن أحمد، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده من طرق العامة، مدرسة الإمام المهدي، قم المقدسة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٥٠. القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، ١٤١٦هـ.

٥١. الكلبايكاني، لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٥٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تعليق وتصحيح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٨٨هـ.

٥٣. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٠هـ.

٥٤. الماحوزي، سليمان بن عبد الله، الأربعين حديثًا في إثبات إمامة أمير المؤمنين، تحقيق



السيد مهدي الرجائي، مطبعة أمير، ط١، ١٤١٧هـ.

٥٥. المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٥٦. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٥٧. مطهري، مرتضى، الإمامة، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى- دار الحوراء.

٥٨. المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١.

٥٩. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٦٠. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الأمالي، تحقيق الحسين أستاد ولي وعلي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.ق.

٦١. المقريزي، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق محمد عبد الحميد النميسي، ط١، بيروت، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦٢. الميلاني، علي الحسيني، حديث الثقلين، مركز الأبحاث العقائدية، ط١، ١٤٢١هـ.

٦٣. النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، تحقيق فارس حسون، أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.

٦٤. النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، ضبط وتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٥. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٦٦. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت.

اجتهاد الصحابة
بين مدرسة أهل البيت والمدرسة السُنيّة (*)

دراسةٌ نقديةٌ مقارنة

الشيخ د. عدنان فرحان (*)

---

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية / العراق.

* البحث مستل من كتاب: تطوّر حركة الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة، دراسة تاريخية في حركة الاجتهاد وتطوره وأدواره عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية، الفصل الثالث، (ص131-174)..

الملخّص

يتناول البحث رؤية مدرسة الصحابة ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام) في مسألة اجتهاد الصحابة، فيبدأ بالقضايا ذات الطابع المنهجيّ من بيان وتعريف لمفردة الصحابي وعدالته في علوم اللغة والكلام والحديث عند المدرستين.

ويبحث حجية آراءهم، وهل أنها سنّةٌ كسنة النبي (صلّى الله عليه وآله) من جهة الاعتبار أم غير ذلك؟ آخذًا ذلك من رؤية أصول الفقه السنيّة وما استدلّوا به من نصوصٍ نقلية، وحوادث تأريخيةٍ تمتد إلى عصر النبي (صلّى الله عليه وآله)، وبيانٍ لخصائص اجتهادهم في عصره (صلّى الله عليه وآله)، وما روي في ذلك، مع اختيار نماذج معينةٍ من اجتهادات الصحابة بعد زمن النبيّ ومناقشتها.

ذلك كله يتناوله البحث قراءةً، ونقدًا، وترجيحًا ليستوعب المسألة من جهاتٍ عديدة.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، عدالة الصحابة، اجتهاد الصحابة، المدرسة السنيّة، مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

The Companions' Ijtihad between the School of Ahl al-Bayt and the Sunni School A Comparative Critical Study

Sheikh Dr. Adnan Farhan Al Qasim

Abstracts

This research examines the perspectives of the Companions' School and the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them) on the issue of the Companions' ijtihad. It begins with methodological issues, providing a statement and definition of the term 'Companion' and their integrity in the sciences of language, speech, and hadith according to both schools.

The study investigates the validity of their opinions, questioning whether they are considered as Sunnah like that of the Prophet (peace be upon him and his family) in terms of consideration or otherwise. This is derived from the vision of Sunni jurisprudence principles and the texts and historical events they used as evidence, extending back to the era of the Prophet (peace be upon him and his family). It also describes the characteristics of their ijtihad during his time (peace be upon him and his family), what has been narrated about it, and discusses specific examples of the Companions' ijtihad after the Prophet's time.

The research addresses all this through reading, criticism, and weighing to fully comprehend the issue from multiple aspects.

Keywords: Companions, Integrity of the Companions, Ijtihad of the Companions, Sunni School, School of Ahl al-Bayt (peace be upon them)

أوّلًا: تعريف الصّحابي في المدرستين

قبل الدخول في بيان حدود اجتهاد الصّحابة في حياة رسول الله ﷺ، وبعد رحيله، ونوع هذا الاجتهاد، ينبغي أنْ نسلِّط الضوء – وباختصار- على موضوع تعريف الصّحابي لدى المدرستين – المدرسة السُنِّية، ومدرسة أهل البيت عليهم السلام- مع الإشارة إلى موضوع عدالة الصّحابة في المدرستين.

تعريف الصّحابي في المدرسة السنِّية

قال ابن حجر في مقدِّمة الإصابة: «الصّحابي من لقي النبيّ ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام، يدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يروِ، ومن غزا معه أو لم يغزُ، ومن رآه رؤيةً ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارضٍ كالعمى»[1].

وذكر تحت عنوان: ضابط يُستفاد من معرفته صحابةُ جمعٍ كثيرٍ فقال: «كانوا لا يؤمّرون في المغازي إلاّ الصحابة... وإنّه: لم يبقَ بمكة والطائف أحدٌ في سنة عشر إلاّ أسلم وشهد حجّة الوداع، وأنّه لم يبقَ في الأوس والخزرج أحد في آخر تعهد النبيّ ﷺ إلاّ دخل في الإسلام، وما مات النبيّ ﷺ وأحد منهم يظهر الكفر»[2]. وبهذا التعريف والضابط الذي ذكره ابن حجر تدخل الجزيرة العربية أو معظمها في تعريف الصّحابة.

تعريف الصّحابي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

إنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام ترى أنّ تعريف الصّحابي: هو كما ورد في

[١] ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج١، ص ٧ المقدمة.

[٢] المصدر نفسه، ص ٨.



قواميس اللغة العربية كالآتي:

الـصاحب وجمعه: صَحْب، وأصحاب، وصحاب، وصحابة و(الصَاحب: المعاشر والملازم، ولا يقال إلّا لمن كثرت ملازمته)، و(إنّ المصاحبة تقتضي طول لبثه)[1].

وبما إنّ الـصّحبة تكون بين اثنين، يتّضح لنا أنّه لا بدّ أنْ يُضاف لفظ (الصاحب)، وجمعه (الصَّحْب) الـى اسمٍ ما في الكلام، وكذلك ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ**﴾[2] و﴿**أَصْحَابُ مُوسَىٰ**﴾[3]، وكان يقال في عصر رسول الله ﷺ: (صاحب رسول اللّه)، و(أصحاب رسول اللّه)، مضافًا إلى رسـول اللّه ﷺ، كما كان يقال: (أصحاب بيعة الشجرة)، و(أصحاب الصّفة)، مضافًا إلى غيره.

ولم يـكـن لفظ الصاحب والأصحاب يوم ذاك أسماءً لأصحاب الرسول ﷺ، ولكن المسلمين من أصحاب المدرسة الـسُنِّية تدرّجوا بعد ذلك في تسمية أصحاب رسول اللّه ﷺ بالصّحابيّ والأصحاب، وعلى هذا فإنّ هذه التسمية من نوع (تسمية المسلمين)، و(مصطلح المتشرعة)[4].

ولا نريد أنْ ندخل في نقاشٍ طويلٍ حول الضابطة التي ذكرها ابن حجر في الإصابة، والتي استند فيها إلى روايةٍ عبّر عنها أنّها (من طريقٍ لا بأس به)، وفحواها: أنّهم كانوا في الفتوح لا يُؤمّرون إلّا الصّحابة. إذ إنّ هذه الرواية قد رواها كلٌّ من الطبري، وابن عساكر بسندهما عن سيف، عن أبي عثمان، عن

---

[١] ابن منظور، لسان العرب، مادة: صحب.

[٢] سورة يوسف، الآية:٣٩.

[٣] سورة الشعراء، الآية:٦١.

[٤] للتوسّع انظر: العسكري، معالم المدرستين، ج١، ص ١١٨.



خاله وعبادة، فمصدر الرواية – سيف – المتهم بالوضع والزندقة[1]. كذلك الواقع التأريخي يناقض ما ذكروا؛ فقد روى صاحب الأغاني وقال: «أسلم امرؤ القيس بن عديّ الكلبي، على يد عمر، وولاّه قبل أنْ يصلّي لله ركعةً واحدة»[2]. ويخالفه أيضًا ما في قصة تأمير علقمة بن علاثة الكلبي بعد ارتداده، وقصته في الأغاني والإصابة بترجمته[3].

هذا هو واقع الرواية أو الروايات التي يستند إليها علماء المدرسة السنِّية، وهذا هو الواقع التأريخي، إلاّ إنّهم استندوا إلى ما رووا، واكتشفوا ممّا رووا ضابطةً لمعرفة صحابة رسول الله ﷺ، وأدخلوا في عداد الصحابة جمعًا كثيراً وبالجملة.

ثانيًا: عدالة الصّحابة

ومن المواضيع الأخرى المهمة التي ينبغي تحديد معالمها في كلا المدرستين موضوع عدالة الصّحابة، والتي تترتب عليها آثارٌ مهمةٌ في التشريع والسلوك والمفاهيم الإسلامية.

---

[١]للتوسع انظر:العسكري، عبد الله بن سبأ، ج١، ترجمة: سيف بن عمر.

[٢]أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ١٦، ص ١٤٧ ١٤٩. وترجمة امرؤ القيس بن عدي في: أعلام الزركلي، ج ٢، ص ١٢، وفي هامش الصفحة: ١٤٧ من المصدر نفسه.

[٣]ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج٢، ص٤٩٦ ٤٩٨. وأبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج١٦، ص٣١٩.

رأي المدرسة السُنِّية في عدالة الصّحابة

ترى المدرسة السنِّية أنّ الصحابة كلّهم عدول، وترجع إلى جميعهم في أخذ معالم دينها؛ قال أبو حاتم الرّازي في مقدمة كتابه: «فأما أصحاب رسول الله ﷺ فهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التفسير والتأويل، وهم الذين اختارهم الله (عزّ وجلّ) لصحبة نبيّه ﷺ ونصرته وإقامة دينه وإظهار حقّه، فرضيهم له صحابةً، وجعلهم لنا أعلامًا وقدوةً... فنفى عنهم الشكّ والكذب والغلط والريبة والفخر واللمزّ، وسمَّاهم عدول الأمة، فقال (عزّ ذكره) في محكم كتابه: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ**﴾[1]. ففسرّ النبيُّ عن الله (عزّ ذكره)، قوله: (وسطًا)، قال: عدولاً فكانوا عدول الأمة»[2]. وقال ابن عبد البر في مقدمة كتابه الاستيعاب: «ثبتت عدالة جميعهم»[3]، ثم أخذ بإيراد آياتٍ وأحاديثَ وردت في حقّ المؤمنين منهم.

وقال ابن الأثير في مقدمة كتابه أُسُد الغابة: «والصحابة يشاركون سائر الرواة... إلاّ في الجرح والتعديل، فإنّهم كلّهم عدول لا يتطرّق إليهم الجرح...»[4]. وقال ابن حجر في الفصل الثالث في بيان حال الصّحابة من العدالة من مقدمة الإصابة: «اتفق أهل السُنّة على أنّ الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلاّ شذوذٌ من المبتدعة»[5].

ودافع ابن حجر في الإصابة دفاعًا مستميتًا عن مبدأ عدالة الصحابة مطلقًا، وردَّ على من حاول تقييد هذا الإطلاق، فقال: «قال المازري في شرح البرهان:

---

[١]سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

[٢]أبو حاتم الرازي، الجرح والتعديل، المقدمة: ج١، ص ٩٧.

[٣]ابن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، ج١، ص٢.

[٤] ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، ج١، ص ٣.

[٥] ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج١، ص ٩.



لسنا نعني بقولنا الصّحابة عدول، كلّ من رآه ﷺ يومًا أو زاره عامًا، أو اجتمع به لغرض وانصرف... وإنّما نعني به الذين لازموه وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه، أُولئك هم المفلحون»، قال ابن حجر: «والجواب عن ذلك أنّ التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب، وإلاّ فالمراد من اتّصف بالإنفاق والقتال بالفعل أو القوة!! وأما كلام المازري فلم يوافق عليه، بل اعترضه جماعةٌ من الفضلاء، وقال الشيخ صلاح الدين العلائي: هو قولٌ غريبٌ يُخرج كثيراً من المشهورين بالصّحبة والرّاوية عن الحكم بالعدالة.. والقول بالتعميم هو الذي صرّح به الجمهور وهو المعتبر...»[1].

وروي عن أبي زرعة، أنّه قال: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرسول حقّ، والقرآن حقّ، وما جاء به حقّ، وإنّما أدّى ذلك إلينا كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أنْ يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسُنّة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة»[2].

رأي مدرسة أهل البيت في عدالة الصّحابة

ترى مدرسة أهل البيت تبعًا للقرآن الكريم: أنّ في الصّحابة مؤمنين أثنى عليهم الله في القرآن، قال سبحانه في بيعة الشجرة: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾[3]. فقد خصَّ الله الثناء بالمؤمنين ممّن حضروا بيعة الشجرة، ولم يشمل المنافقين الذين حضروها مثل عبد الله بن أبي، وأوس بن خولي. وكذلك تبعًا للقرآن ترى فيهم منافقين ذمّهم الله في آيات كثيرة، مثل قوله: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ**

[١] المصدر نفسه، ج ١، ص ١١.

[٢] ابن حجر، الإصابة، ج ١، ص ١٠..

[٣]سورة الفتح، الآية: ١٨.

تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[1].

وفيهم من أخبر الله عنهم بالإفك، ومنه ممّن قصد اغتيال الرسول في عقبة هرشي، عند رجوعه من غزوة تبوك[2]. ومنهم من أخبر عنهم الرسول ﷺ في قوله عن أهوال يوم القيامة، كما في صحيح البخاري: «وإنّه يُجاء برجالٍ من أُمّتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا ربِّ أصحابي فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: **﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾**[3]. فيقال: إنّ هؤلاء لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم»[4]. وفي صحيح مسلم: «ليردنَّ عَلَيَّ الحوض رجالٌ ممّن صاحبني، حتى إذا رأيتهم ورفعوا إليّ اختلجوا دوني، فَلأَقُولَنَّ: أي ربّ أصحابي، فَلَيُقالَنَّ لي: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[5].

«ولمّا كان في الصحابة منافقون لا يعلمهم إلاّ الله، فقد أخبر نبيّه بأنّ عليًّا لا يحبّه إلاّ مؤمنٌ ولا يبغضه إلاّ منافق، وكان ذلك شائعًا ومشهورًا في عصر رسول الله[6]؛ قال أبو ذر: «ما كنا نعرف المنافقين إلاّ بتكذيبهم الله ورسوله... والبغض لعليٍّ بن أبي طالب»[7]. وقال جابر بن عبدالله الأنصاري: «ما كنّا نعرف المنافقين إلاّ ببغض عليّ بن أبي طالب»[8]؛ لهذا كلّه، ولقول رسول الله ﷺ

[١]سورة التوبة، الآية: ١٠١.

[٢]انظر: الواقدي، المغازي، ج٢، ص ١٠٤٢ ١٠٤٥. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٢، ص ١٠٣.

[٣]سورة التوبة، الآية ١١٧.

[٤]البخاري، صحيح البخاري، ج٧، ص١٩٥.

[٥]النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٠٠.

[٦] روايته في المنافقين في: صحيح مسلم، ج ١، ص ٦١. والترمذي، ج ١٣، ص ١٧٧.

[٧]الحاكم النيسابوري، مستدرك الصحيحين، ج٣، ص ١٢٩. والمتقي الهندي، كنز العمال، ج ١٥، ص ٩١.

[٨]ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج٢، ص ٤٦٢.



في حقّ عليّ عليه السلام «اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه»، فهم يحتاطون في أخذ معالم دينهم من صحابي عادى عليًّا، ولم يواله، حذرًا من أن يكون الصّحابي من المنافقين الذين لا يعلمهم إلّا الله»[1].

فالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد عينّ َللأُمة العلامة الفارقة بين المؤمن والمنافق، حبّ عليّ وبغضه، ومن ثَمّ فإنّهم ينظرون في حال الرّاوي فإنْ كان ممّن قاتل عليًّا أو الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام وعاداهم، فإنّهم لا يتلزمون بأخذ ما يروي أمثال هؤلاء، صحابيًا كان أو غير صحابي.

سُنّة الصّحابة[2]:

الاستدلال بالآيات

وممّا ترتّب على القول بعدالة الصّحابة في المدرسة السنيَّة، القول (بسنّة الصّحابة)، أو مذهب الصّحابيين، ويريدون به: «القول أو السلوك الذي يصدر عنه الصّحابي، ويتعبَّد به، من دون أنْ يعرف له مستند».

أما بالنسبة الى مكانة سُنّة الصّحابة في التشريع: فيقول الشّاطبي في الموافقات: «سُنّة الصّحابة، سُنّةٌ يُعمل عليها ويرجع إليها، والدليل على ذلك أمور:

أحدهما: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة، ومدهم بالعدالة وما يرجع إليها، كقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾[3] وقوله: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً**

[١]العسكري، معالم المدرستين، ج ١، ص ١٤١.

[٢]من أوسع مَن كتب في سُنّة الصحابة وحشد لها الأدلة حتى بلغ بها إلى ستة وأربعين دليلاً في كتابه: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، فصل: تفصيل الأدلة على وجوب اتباع أقوال الصحابة، ص ٩٥٧ ٩٧٠.

[٣]سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]. ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم على كلّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقًا، وذلك يدلّ على ما دلّت عليه الأُولى»[2].

ومن الواضح أنّ الأمور التي ذكرها الشّاطبي لا تنهض بإثبات ما يريده. والجواب على الآية الأولى يقع في وجوه[3]:

أولًا: إنّ إثبات الأفضلية لهم على سائر الأمم، لا تستلزم الإستقامة لكلّ فردٍ منهم على كلّ حال، بل تكفي الاستقامة النسبيَّة لأفرادها، هذا إذا لم نقل إنّ الآية إنّما فضّلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم والنهي عن المنكر، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى: ﴿**تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾، فلا تكون واردةً في مقام جعل الحُجّية لأقوالهم أصلًا!!

ثانيًا: إنّ التفضيل الوارد فيها إنّما هو بلحاظ المجموع - ككل - لا بلحاظ تفضيل كلّ فردٍ منها على كلّ فردٍ من غيرها، لنلتزم لهم بالاستقامة على كلّ حال.

ثالثًا: إنّها واردةٌ في مقام التفضيل لا مقام جعل الحجّية لكلّ ما يصدر عنهم من أقوالٍ وأفعالٍ وتقريرات؛ إذ هي أجنبيةٌ عن هذه الناحية، فلا يمكن التمسّك بها بحال.

رابعًا: إنّ هذا الدليل لو تمّ فهو أوسع من المدّعى بكثير؛ لكون الأُمة أوسع من الصّحابة، ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم. ومع ثبوت التعميم لا يمكن إثبات أحكام السُنّة لجميع الأُمة، كما هو واضح.

---

[١]سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

[٢]الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج٤، ص ٦٢.

[٣]اقتبسنا وجوه الإجابة باختصار من كتاب: الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٣٥-١٤٣.

أمّا الآية الثانية التي أُستدلّ بها في المقام وهي قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾[1].

فما يقال عن الآية الأُولى يقال عن الآية الثانية أيضًا، فهي بالإضافة إلى هذه المؤاخذات للاستفادة منها، والغضّ عن تسليم إفادتها لعدالتهم جميعًا، إنّ مجرَّد العدالة لا يوجب كون كلّ ما يصدر عنهم من السُنّة، وإلاّ لعممنا الحكم إلى كلّ عادلٍ سواء كان صّحابيًا أم غير صّحابي، لورود الحكم على العنوان كما هو المفروض، وغاية ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمدون الخطيئة، أمّا مطابقة ما يصدر عنهم للأحكام الواقعية ليكون سُنّةً، فهذا أجنبيٌّ عن مفهوم العدالة تمامًا.

الاستدلال بالأحاديث:

فقد استدلّ المثبتون لسنّة الصّحابة بجملةٍ من الأحاديث أمثال:

١ .أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم.

٢ .عليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين من بعدي.

٣ .اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر.

إلى غير ذلك من الروايات التي تصبّ في المعنى نفسه[2].

إنّ هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلالة للبعض الآخر على المدّعى، مع سقوط بعضها سندًا. فالحديث الأول: (أصحابي كالنجوم...)، قال عنه ابن حزم: حديثٌ موضوعٌ مكذوبٌ باطل، وقال أحمد: حديثٌ لا يصح، وقال البزاز: لا يصح هذا الكلام عن النبيّ ﷺ[3].

---

[١]سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

[٢]للتوسع انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ٦٤ وما بعدها.

[٣] اقرأ ما كتبه الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على هذا الحديث في المصدر نفسه، وما جاء فيه من تضعيف.

ومع التغافل عن أسانيدها، فإنّه لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها؛ لأنّه يستحيل التعبّد الشّرعي من قبل الشارع بها، للزوم التعبد بالمتناقضات، هذا بالإضافة إلى معارضتها بأخبار الحوض، فلا بدّ من تأويلها أو تأويل ما يصحّ منها بغير مجالات اعتبار الحجّية صونًا لكلام الشارع من الوقوع في التناقض.

وقد ناقش الغزالي كلّ ما يتّصل بهذه الأحاديث في بحثه عنها، مناقشات لا يخلو أكثرها من الإصالة. فعدّها - من قبل الغزالي[1] والآمدي[2]- في الأصول الموهومة في موضعه[3].

ويقول الشّوكاني في نقض الأخذ بقول الصّحابي على أنّه سُنّة: «والحق: أنّه – أيّ قول الصّحابي – ليس بحجّة، فإنّ الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأُمة إلّا نبيَّنا محمدًا ﷺ، وليس لنا إلّا رسولٌ واحد، وكتابٌ واحد، وجميع الأُمة مأمورةٌ باتباع كتابه، وسُنّة نبيّه، ولا فرق بين الصحابة وبين من بعدهم، في ذلك، فكلّهم مكلّفون بالتكاليف الشرعية، واتّباع الكتاب والسُنّة، فمن قال: إنّها تقوم الحجّة في دين الله (عزّ وجلّ) بغير كتاب الله، وسُنّة لرسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر الله به، وهذا أمرٌ عظيم وتقوّلٌ بالغ، فإنّ الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأنّ قوله، أو أقوالهم حجّة على المسلمين يجب عليهم العمل به، وتصير شرعًا ثابتًا متقررًا تعمُّ به البلوى، ممّا لا يدان الله (عزّ وجلّ) به، ولا يحلّ لمسلمٍ الركون إليه، ولا العمل عليه؛ فإنّ هذا المقام لم يكن إلّا لرُسُل الله، الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإنْ بلغ في العلم والدين عظم المنزلة أيَّ مبلغ، ولا شكّ أنّ مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، ولا تلازم بين هذا، وبين جعل

[١]الغزالي، المستصفى، ج١، ص ٢٠٩.

[٢]الآمدي، الأحكام، ج ٤، ص ١٥٥.

[٣]للتوسع انظر: الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٣٨- ١٤٣ وكذلك: ص ٤٣٩- ٤٤١.



كلّ واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجيّة قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإنّ ذلك مّما لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرفٌ واحد.

فاعرف هذا، واحرص عليه، فإنّ الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأُمة رسولاً إلاّ محمدًا ﷺ ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أُمته حرفًا واحدًا، ولا جعل شيئًا من الحجّة عليك في قول غيره، كائنًا من كان».[1] وكلام الشّوكاني هذا كلام متين وليس فيه أيّ مغالاةٍ في ردّ أقوال الصّحابة، ولا الحطّ من مكانتهم، ولكنّه يضعهم في موضعهم الطبيعي.

هذا كلّه من حيث عدِّ ما يصدر عنهم من السُنّة، أّما جعل الحجّة لأقوالهم من حيث كونهم رواةً ومجتهدين فحساب من يثبت اجتهاده منهم حساب بقية المجتهدين، من حيث توفّر شرائط الاجتهاد وعدمها، فإذا توفّرت في الصّحابي تعيّن الرجوع إليه وإلاّ فلا يسوغ، وحسابهم حساب من لم تتوفرْ فيه شرائط التقليد، من المجتهدين، والصحبة التي تؤدي وظيفتها وإنْ كانت من أعظم الفضائل للعبد إلاّ أنّ ما تعطيه من نتائج أُخروية محضة، ولا علاقة لها بعوالم جعل الحجّة أصلاً.

ثالثًا: اجتهاد الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ

بعد أنْ أثبتت مدرسة السُنّة اجتهاد الرسولﷺ فمن الطبيعي جدًا إنْ كان الرسولﷺ يجتهد ويعمل بالرأي في استنباط الأحكام الشرعية، أنْ يجيز لأصحابه كذلك أنْ يجتهدوا. يقول الشيخ محمد السّايس: «ثبت ثبوتًا لا يحتمل الريبة أنّ النبي ﷺ كان مأذونًا بالاجتهاد، وأنّه وقع منه بالفعل، وأنّه أذن فيه لأصحابه وشجَّعهم عليه، وأقرّهم على الكثير منه وأثابهم عليه»[2]. ويقول د. عبد

[١]الشّوكاني، إرشاد الفحول، ج ٢، ص ١٨٨ ١٨٩.

[٢]السّايس، محمد، نشأة الفقه الاقتصادي، ص ١٤، نقلاً عن: النمر، عبد المنعم، علم الفقه، ص ٣١.

المنعم النمر: «ومن هذه المدرسة النبويّة تعلم الصّحابة كيف يلتزمون بالنصّ أحيانًا، وكيف يتصرّفون فيه أحيانًا، وكيف يحكمون في الموضوع إذ لم يجدوا نصًّا... (ثم يقول): إنّ الاجتهاد لم يبدأ بعد رسول الله ﷺ بل بدأ برسول الله ﷺ نفسه»[1].

وللآمدي- في الإحكام لأُصول الأحكام – كلامٌ مفصّلٌ في هذا المجال يقول فيه: «اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبيّ ﷺ، واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره، فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلاً، ومنع منه الأقلين... ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور:

الأول: منهم من جوّز ذلك للقضاة والولاة في غيبته، دون حضوره، ومنهم من جوّزه مطلقًا.

الثاني: إنّ منهم من قال بجواز ذلك مطلقًا إذا لم يوجد في ذلك منع، ومنهم من قال: لا يكتفي في ذلك بمجرد عدم المنع، بل لابدّ من الأذن في ذلك، ومنهم من قال: السّكوت عنه مع العلم بوقوعه كافٍ.

الثالث: اختلفوا في وقوع التعبّد به سمعًا، فمنهم من قال: إنّه كان مُتعبَّدًا به، ومنهم من توقّف في ذلك مطلقًا، كالجبائي، ومنهم من توقّف في حقّ من حضر، دون من غاب كالقاضي عبد الجبار»[2].

والذي يستفاد من كلام الآمدي عدم وجود المنع في جواز اجتهاد الصّحابة في زمن الرسول ﷺ، وإنّما الخلاف في سعة هذا الجواز وضيقه، وهل أنّه للولاة والقضاة أم أنّه أعم؟ وهل أنّه يجوز مطلقًا للحاضر والغائب، أم أنّه لخصوص الغائب...؟ وهكذا.

---

[١]المصدر نفسه، ص ٤٤.

[٢]الآمدي، الإحكام، ج ٤، ص ١٨١ ١٨٢.



ثم يختار الآمدي ويقول: «والمختار جواز ذلك مطلقًا، وإنّ ذلك مّما وقع مع حضوره وغيبته ظنًّا لا قطعًا». ثم يستدل على الرأي المختار بالدليلين العقلي والنقلي، فيقول: «أما الجواز العقليّ فيدُّل عليه ما دلّلنا به على جواز ذلك في حق النبيّ ﷺ». وأمّا بيان الوقوع، فيقول الآمدي: «أمّا في حضرته: فيدّل عليه قول أبي بكر في حقّ أبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره: لا نقصد إلى أسدٍ من أُسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه. فقال النبي ﷺ: (صدق وصدق في فتواه)، ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد. وأيضًا ما روي عن النبيّ ﷺ أنّه حَكّم سعد بن معاذ في بني قريظة، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي فقال عليه السلام: (لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة). وأيضًا ما روي عنه عليه السلام أنّه أمر عمر بن العاص، وعقبة بن عامر الجهني، أنْ يحكما بين خصمين، وقال لهما: (إنْ أصبتما فلكما عشر حسنات، وإنْ أخطأتما فلكما حسنة واحدة). وأما في غيبته فيدلّ عليه قصّة معاذ وعتاب بن أُسيد، بعثهما قاضيين إلى اليمن»[1].

إلا أنّ الآمدي يلتفت إلى جملةٍ من الإشكالات يذكرها بلفظ: فإنْ قيل، ثم يجيب عنها. قال: «فإنْ قيل: الموجود في عصر النبيّ ﷺ قادرٌ على معرفة الحكم بالنصّ، وبالرسول ﷺ، والقادر على التوصّل إلى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ إذا عدل إلى الاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحًا، والقبيح لا يكون جائزًا» (هذا هو الإشكال الأول).

الإشكال الثاني: «وأيضًا فإنّ الحكم بالرأي في حضرة النبيّ ﷺ من باب التعاطي والأفتيات على النبيّ ﷺ وهو قبيح فلا يكون جائزًا، وهذا بخلاف ما بعد النبيّ ﷺ».

الإشكال الثالث: «وأيضًا فإنّ الصّحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث

[١]المصدر نفسه، ج٤، ص ١٨٢ وما بعدها.

الى النبيّ، ولو كان الاجتهاد جائزاً لهم لم يرجعوا إليه».

ورابعًا: «وأمّا ما ذكرتموه من أدلة الوقوع فهي أخبار آحادٌ لا تقوم حجّةٌ بها في المسائل القطعية، وبتقدير أنْ تكون حجة، فلعلها خاصّة بمن وردت في حقه غير عامة»[1].

هذه أهمّ الإشكالات التي يوردها الآمدي على القول باجتهاد الصّحابة، وحيث إنّ الآمدي يتبنّى الجواز مطلقًا، فلا بدّ له من الإجابة عن هذه الإشكالات. أما الجواب عن الإشكال الأول فيقول: «والجواب عن السؤال الأول ما مرّ في جواز اجتهاد النبيّ ﷺ». وقد أجاب هناك: «إنّ المانع من الاجتهاد دائمًا هو وجود النصّ، لا إمكان وجود النص، ثم ما ذكروه منتقضٌ باجتهاد الصّحابة في زمن النبيّ ﷺ»[2] .

وأجاب عن الإشكال الثاني: «إنّ ذلك – أي الاجتهاد- إذا كان بأمر رسوله الله وإذنه فيكون من باب امتثال أمره، لا من باب التعاطي والأفتيات عليه. وعن الثالث: وعن قولهم: «إنّ الصّحابة كانوا يرجعون في أحكام الوقائع الى النبيّ ﷺ». يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد، وإنْ ظهر غير أنّ القادر على التوصل إلى مقصوده بأحد طريقين لا يمتنع عليه العدول عن أحدهما إلى الآخر. ولا يخفى أنّه إذا كان الاجتهاد طريقًا يتوصّل به إلى الحكم، فالرجوع إلى النبيّ ﷺ أيضًا طريق آخر»[3].

والملاحظ على هذا النص، وخاصّة في الفقرة الأخيرة منه، أنّ وجود النبيّ ﷺ الذي (لا ينطق عن الهوى) لا يمنع من اجتهاد الصّحابة في حضرته، وليس في ذلك أيّ إساءة أدب وقلّة احترام للنبيّ ﷺ. وأنّ هؤلاء الصّحابة مجتهدون،

[١]المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨٣.

[٢]المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨١.

[٣]المصدر نفسه، ص ١٨٣.

ووجود النبيّ ﷺ لا يمنع من اجتهادهم ما دام النبيّ ﷺ مجتهدًا أيضًا، وأنّ الاجتهاد مأخوذ على نحو الطريقية في بيان الحكم الشرعي، ولا مانع من تعدّد الطرق للوصول إلى الحكم الشرعي سواء من خلال اجتهاد النبيّ أم من خلال اجتهاد الصّحابة!!

وكل ما قاله الآمدي يبتني على كون النبي مجتهدًا، فإذا نفينا اجتهاد النبيّ ﷺ من خلال الأدلة القاطعة، فلا يبقى لكلامه أيّ قيمةٍ علمية. أمّا الأخبار التي استدلّ بها الآمدي لإثبات مدّعاه فقد أُشْكِل عليه بأنّها أَخبار آحاد لا تقوم الحجّة بها في المسائل القطعية. فقد أجاب عن هذا الإشكال، حيث أقرّ أولاً بأنّها كذلك «وما ذكروه من أنّ الأخبار المذكورة في ذلك أخبار آحاد فهو كذلك». إلّا أنّه تخلّص من هذا الإشكال «بأنّ المدّعى إنّما هو حصول الظنّ بذلك دون القطع».

أما الإشكال الأخير وهي خصوصية الموارد التي وقع فيها الاجتهاد فقد أجاب عن ذلك: «قولهم: يحتمل أنْ يكون ذلك خاصًّا بمن وردت تلك الأخبار في حقّه قلنا: المقصود من الأخبار المذكورة إنّما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبيّ ﷺ ممّن عاصروه، لا بيان وقوع الاجتهاد من كلّ من عاصره»[1].

هذه هي عمدة الإشكالات التي ترد على اجتهاد الصّحابة وإجابة الآمدي عليها لإثبات مدّعاه، وهي أجوبة لا تخلو من تعسّف كما سيأتي.

ويقول الغزالي: «وكذلك يجوز - اجتهاد غيره - في عهده عندنا»[2]. ويقول صاحب مسلم الثّبوت وشارحه: «قالت طائفةٌ لا يجوز اجتهاد غيره في عصره، ومختار الأكثر الجواز مطلقًا، وقيل بشرط الغيبة للقضاء، وقيل بالأذن يجوز، وإذا أجاز ففي الوقوع مذاهب:

---

[١] المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨٣ ١٨٤.

[٢]الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣٥٥.

الأول: نعم مطلقًا حضرةً وغيبةً، لكن ظنًّا، واختاره الآمدي وابن الحاجب.

والثاني: لا يقع، وعليه الجبائي وابنه في المشهور.

والثالث: وقع في الغائب، بدليل قصة معاذ وعليه الأكثر.

الرابع: الوقف مطلقًا.

وقيل الوقف إلاّ في من غاب.

ثم قال: والحق أنّ ترك اليقين الى محتمل الخطأ مختارًا ممّا يأباه العقل، إلاّ لضرورةٍ مانعةٍ من السؤال كالغائب البعيد، أو للأذن من الرسول بالحكم كتحكيم سعد بن معاذٍ في بني قريظة»[1].

وخلاصة الأمر: إنّ اجتهاد الصّحابة في حياة رسول الله ﷺ من الأمور المسلّمة عندهم إلاّ أنّهم اختلفوا في أعمال الاجتهاد في عصره سعةً وضيقًا، إطلاقًا وتقيدًا.

حقيقة اجتهاد الصّحابة

وقبل البحث في حقيقة اجتهاد الصّحابة لا بدّ من الإشارة والتذكير بأنّ الاجتهاد له مفهومان:

أحدهما: الاجتهاد الذي يعتمد على المصادر الشرعية كالكتاب والسنّة، للوصول إلى الحكم الشرعي، أو الوظيفة العملية.

والآخر: الاجتهاد الذي يعتمد على الرأي والفكر الشخصي ويُعدَّ من مصادر التشريع للحكم الشرعي.

---

[١]الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج٢، ص ٢٧٤- ٢٧٦ بهامش المستصفى.



وما بين مفهومي الاجتهاد فرقٌ ذاتيّ وماهويّ، إذ إنّ الاجتهاد بالمعنى والمفهوم الأوّل هو الذي تتبناه مدرسة الإمامية؛ لأنّه يعني بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي، والحوادث الواقعة والمسائل الضرورية، عن طريق المصادر المعتبرة. أما المفهوم الثاني، والذي تلقته بعض المدارس الأصولية للمدرسة السُنيَّة بالقبول، فهي تعني بذل الجهد من قبل المجتهد للوصول الى حكم الوقائع التي ليس فيها نصٌّ خاصٌّ بالاعتماد على الرأي والفكر الشخصي، ولو سُئلَ عن الدليل لهذا الحكم لأجاب أنّه الرأي والتفكير الشخصي.

وعليه يكون الاجتهاد بالمعنى الأول مجرد وسيلةٍ وطريقٍ لمعرفة الحكم الشرعي، وعلى الثاني يكون الاجتهاد هو المُنْشِئ والمُوجِد للحكم الشرعي.

إذا اتّضح هذا، نسأل: أيّ نوعٍ من الاجتهاد كان يتبناه ويعمل به الصّحابة في عصر رسول الله ﷺ؟ هل هو الاجتهاد بمعناه الأول، أم أنّه الاجتهاد بمعناه الثاني؟ لو استعرضنا بعض الأمثلة الاجتهادية من خلال بعض الروايات نلاحظ أنّ الاجتهاد بالمعنى الأول هو الذي كان سائدًا في عصر النبيّ ﷺ، وبشكل محدود - بين بعض علماء الصّحابة وقرّائهم، ومن أمثلة هذه الروايات:

أولًا: بعد انتهاء غزوة الخندق قال ﷺ لأصحابه: «لا يُصلّينَّ أحدُكم العصر إلاّ في بني قريظة» ونفّذ جماعة الأمر بنصّه فلم يُصلّوا إلاّ في بني قريظة، واجتهد آخرون، وقالوا إنّ الغرض المسارعة بالذّهاب لمكان بني قريظة الخائنين لتأديبهم، وصلّوا العصر وهم في طريقهم وسارعوا في الوصول، وعلم رسول الله ﷺ بذلك، فأجاز ما فعله الفريقان على اعتبار أنّهما اجتهدا في تنفيذ أمر الرسول ﷺ ووصلوا سريعًا، وإنْ لم يكن بعضهم صلّى في الطريق، وبعضهم لم يُصلِّ إلاّ بعد وصوله، المهم أنّهم حقّقوا ما أراد رسول الله ﷺ[1]. وهذا النوع من الاجتهاد يُصْطَلح عليه علميًا (اجتهاد تخريج المِلاك في مقام التطبيق).

---

[١] الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٤٢٥.

ثانيًا: في باب التيمم من صحيح البخاري: جاء رجلٌ إلى عمر بن الخطاب فقال: إنيّ أجنبت فلم أصب الماء، فقال عمار ابن ياسر لعمر بن الخطاب: أمّا تذكر أنّا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصلِّ، وأمّا أنا فتمكعت فصلّيت فذكرت للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنمّا كان يكفيك هكذا، فضرب النبيّ بكفيه الأرض ونُفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه»[1].

فقد يستدلّ بهذه الرواية على اجتهاد الصّحابة في من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. والذي يظهر أنّ اجتهاد عمر في هذه القضية يمكن تقريبه بأنْ يقال: إنّ الصلاة مشروطةٌ بالطهور، وتحصيل الماء غير ممكن، وفي الوقت نفسه يجهل كيفية التيمم؛ ولهذا وصل إلى هذه النتيجة الاستنباطية وهي أنّ الصلاة ساقطة في مثل هذه الحالة، لفقد شرط صحتها. أما بالنسبة لعمار، فالذي يبدو أنّ اجتهاده في هذه القضية يمكن تقريبه بهذا الشكل:

أولًا: إنّ الصلاة لا تترك بحال.

ثانيًا: والطهارة شرطٌ في صحة الصلاة وهي تنقسم إلى:

١. طهارة مائية: ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء طَهُورًا**﴾[2].

٢. طهارة ترابية: لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا».

ثالثًا: في حالة عدم الحصول على الماء للطهارة لا بد من الطهارة الترّابية والتيمم.

---

[١] ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج١، ص ٣٥٢. وقد علق الشارح على الرواية بقوله: هذه الرواية اختصر فيها جواب عمر... نعم ذكر جواب (عمر) مسلم في الصحيح، ولفظهُ: «لا تصل حتى تجد الماء...» وهذا مذهب مشهور من عمر.

[٢]سورة الفرقان، الآية: ٤٨.



لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1].

رابعًا: في حالة وجود الماء فلا بدّ أنْ يحصل الغسل لتمام البدن ويستوعبه، وبما أنّه لا يوجد الماء، فلا بد أنْ يحلّ محله التراب، وأنْ يستوعب تمام البدن، ولهذا يقول عمار: «فتمعكت»، أي تقلبت وفي رواية فتمرغت. أي أنّه لمّا رأى أنّ التيمم إذا وقع بدل الوضوء وقع على هيئة الوضوء، رأى أنّ التيمم عن الغسل يقع على هيئة الغسل[2].

الرأي المختار

من خلال هذه النماذج من الروايات وغيرها يمكن القول بوجود الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ، من قبل بعض علماء الصّحابة وبعض القرّاء وبشكلٍ بدائي وعفوي، وخاصّة بين المهاجرين إلى الحبشة، وكذلك لمن هاجر قبل الرسول الى المدينة، وبشكلٍ عام للغائبين عن مصدر التشريع وعن النبيّ الأكرم ﷺ، وإنْ كان للمناقشة والنقض والإبرام في مثل هكذا لون من الاجتهاد والاستنباط مجالٌ واسع، إلاّ أنّه على أيّ حالٍ يدلّ على وجود هكذا لون من الاجتهاد.

وخلاصة الأمر، إنّ من المسلّم به أنّه لا يوجد حكمٌ تشريعي في عهد رسول الله ﷺ إلاّ ومصدره الوحي، ولم يكن اجتهاد الصّحابة - إنْ قلنا بوجوده في عصر النبيّ- بذاته مصدرًا تشريعيًا. إلا أنّ بعض الباحثين ذهب إلى القول: «إنّ الرسول ﷺ قد جعل الاجتهاد أصلاً ثالثًا للأحكام في عصر»[3]. وهي دعوى غريبة، سوف يتّضح بطلانها في ما يلي من البحث.

---

[١]سورة المائدة، الآية: ٦.

[٢]جناتي، أدوار الاجتهاد، ص ٤٥ ٤٦.

[٣]الدواليبي، معروف، المدخل إلى علم أُصول الفقه، ص ١١.

خصائص الاجتهاد عند الصّحابة في عصر النبي ﷺ

وقد تميّزت معالم اجتهاد الصّحابة في هذا الدور بالخصائص التالية:

أولًا: عدم الحاجة الملُحّة للاجتهاد وذلك لسببين:

الأول: قلّة الفروع الفقهيّة والوقائع الجديدة.

الثاني: وجود الرسول الأكرم ﷺ والتمكّن من الاستفتاء منه في أمورهم الدينية. ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾[1].

بعد أنْ عرفنا حقيقة اجتهاد الصّحابة وخصائص هذا الاجتهاد، نأتي الى مناقشة الروايات التي استدلّ بها بعض علماء الأصول في المدرسة السُنيِّة لإثبات اجتهاد الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ عن طريق الرأي والفكر والذوق الشخصي، وبتشجيع من النبيّ ﷺ نفسه!! كما يقولون! وفيما يلي بعض النماذج لهذه الروايات، وهي قابلةٌ للمناقشة والنقض والإبرام من جهاتٍ متعدّدة:

روايات اجتهاد الصّحابة في عصر رسول الله ﷺ

أولًا: روي إنّ النبيّ ﷺ قال لعمرو بن العاص يومًا: «**احكم في هذه القضية**.

فقال عمرو: اجتهد وأنت حاضر؟!

قال ﷺ: نعم، إنْ أصبت فلك أجران، وإنْ أخطأت فلك أجر»[2].

---

[١]سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

[٢]ولمعرفة مصدر الحديث، انظر: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، الحديث ٧٣٥٢. وصحيح مسلم، حديث رقم ١٧١٦ في الأقضية. وسنن أبي داود، حديث ٣٥٧٤. وسنن ابن ماجة، حديث ٢٣١٤.



ثانيًا: خبر معاذ بن جبل، وقد بعثه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى إحدى الجهات – اليمن – ليُعَلِّمَ أهلها، ويقوم ببعض الأمر فيهم، وقال له: كيف تصنع إنْ عرض لك القضاء؟ قال: أقضِ بما في كتاب الله قال صلى الله عليه وآله وسلم: وإنْ لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسُنّة رسول الله، قال: فإنْ لم يكن في سُنّة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، «فَسُرَّ الرسول من ذلك، وقال: الحمد لله أنْ وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي الله ورسوله»[1].

ثالثًا: روى البخاري في صحيحه، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنْ الحاكم اجتهد فأصاب فله أجران، وإنْ اجتهد فأخطأ فله أجر»[2].

رابعًا: جاء في سنن أبي داود: «إن مُعَاذًا سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله بِمَ أقضي؟ قال بكتاب الله، قال: فإنْ لم أجد؟ قال: بسُنّة رسول الله، قال: فإنْ لم أجد؟ قال:... اجتهد رأيك...». وفي الكتاب نفسه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنيّ إنّما أقضي بينكما برأيي فيما لم يُنزَل عليَّ فيه»[3].

مناقشة الرّوايات:

لقد أُستدلّ بهذه الرّوايات وأمثالها على صحّة الاجتهاد- فيما لا نصّ فيه- والذي تنطوي تحته القدرة على الاستنباط من المصادر التي تعود إلى – الرأي – والذي يصطلح عليه الاجتهاد بالمعنى الخاصّ، كما سوف يأتي. فقد قيل – استنادًا إلى هذه الروايات – إنّ هذا النوع من الاجتهاد وجد في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. حيث نجد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد ترحّم على معاذ بن جبل؛ لأنّه قد توصّل إلى اجتهاد

[١] رواه أبو داود في أقضيته، والترمذي، والحاكم، والنسائي في القضاء، وابن ماجة والدّارمي في المقدمة، وأحمد في مسنده.

[٢]صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، حديث رقم: ٧٣٥٢.

[٣]سنن أبي داود، كتاب الطهارة، حديث رقم: ٣٥٨٣. وانظر ابن الأثير الجزري، جامع الأُصول، ج ٨، ص ١٣٩ -١٤٢.

الرأي، فيما لا نصّ فيه، وهذا يدلّ على إقراره وقبوله لهذا النوع من الاجتهاد.

وفي الرواية الأولى، والثالثة نجد أنّ النبيّ ﷺ يأمر ابن العاص، وعقبة بن عامر، وآخر من الصّحابة – لم تنصّ الرواية على اسمه - بالاجتهاد ويبيّن لهم أجر ذلك. إلاّ أنّ كثيراً من العلماء قد شكّكوا في صلاحية تلك الروايات للإستدلال من حيث الإسناد، ومن حيث الدلالة.

أما بالنسبة لحديث (معاذ بن جبل)، فقد جاء في (عون المعبود) ما نصّه: «وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات، وقال: هذا باطل، رواه جماعةٌ عن شعبة، وقد تصفّحت هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقًا غير هذا. والحارث بن عمر ابن أخي المغيرة بن شعبة، مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون. ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة. فإنْ قيل: إنّ الفقهاء قاطبةٌ أوردوه، واعتمدوا عليه. قيل: هذا طريقه، والخلف قلّد فيه السّلف، فإنْ أظهروا طريقًا غير هذا ممّا يثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا ممّا لا يمكنهم البتة»[1].

وقال ابن حزم في الأحكام: «وأما خبر معاذ فإنّه لا يحلّ الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنّه لم يُروَ قطّ إلاّ من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهولٌ لا يدري أحدٌ من هو. حدَّثني أحمد بن محمد العذاري... حدّثنا إسماعيل البخاري – وهو مؤلف الصحيح – فذكر سند هذا الحديث، وقال: رفعه في اجتهاد الرأي، قال البخاري: (ولا يعرف الحارث إلاّ بهذا، ولا يصح)، هذا نصّ كلام البخاري في تأريخه الأوسط، ثم هو عن رجالٍ من أهل حمص لا يدري من هم. ثم لا يعرف قط في عصر الصّحابة ولا ذكره أحدٌ منهم، ثم لم يعرفه أحدٌ قط في عصر التابعين، حتى أخذه أبو عون وحده عمّن لا يدري من هو، فلمّا وجده أصحاب

[١]العظيم آبادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ج ٦، ص ٣٦٩.



الرأي عند شعبة طاروا به كلّ مطار، وأشاعوه في الدنيا، وهو باطلٌ لا أصل له»[1].

ورواية معاذ من أهمّ ما استدلّ به لإثبات اجتهاد الرأي من قبل الصّحابة في عصر النبيّ ﷺ، إلاّ أنّ هذه الرواية عليها كثيرٌ من الإشكالات والمناقشات، من حيث السند، ومن حيث الدلالة:

أولًا: الرواية ضعيفة السند، ولم تذكر في كتب الصّحاح والمسانيد، وإنّما نقل هذه الرواية الواقدي في الطبقات[2]، عن الحارث بن عمر الثقفي، ابن أخي المغيرة. فالمصدر الأوّل لهذه الرواية هو ابن سعد في الطبقات، وكلّ من جاء من بعده من الرواة أخذ منه. كذلك الذي يبدو من سند الرواية أنّها روايةٌ مرسلة، حيث قال – الراوي –: «أخبرنا أصحابنا عن معاذ بن جبل قال...»[3]. ولا نعلم من الذي نقل هذه الرواية عن معاذ بن جبل. وقد صرّح الآمدي في الأحكام بأنّ هذه الرواية من أخبار الآحاد[4]. وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «الحارث بن عمرو عن رجال عن معاذ بحديث الاجتهاد. قال البخاري: لا يصحّ حديثه. قلت: تفرّد به أبو عون محمد بن عبد الله الثقفي، عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة، وما روى عن الحارث غير أبي عون، فهو مجهول. وقال الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل»[5]. فالحديث ضعيف السند، أو مرسل ولا يُحتجّ به.

ثانيًا: الحديث المذكور قد ورد في باب القضاء، الذي هو لحل النزاع والتخاصم، وقد يستند في إصدار الحكم إلى الأحكام الثانوية، ولا يمكن تعميمه إلى باب الفتوى واستنباط الأحكام الشرعية للأحداث الواقعة والموضوعات

---

[١]ابن حزم، الأحكام، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

[٢]الواقدي، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٥٨٤.

[٣]المصدر نفسه، ص ٥٨٤.

[٤]الآمدي، الأحكام، ص ١٨٣.

[٥]الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج١، ص ٤٣٩.

المستحدثة؛ إذ إنّ التعميم يحتاج الى عدم القول بالتفاوت بين الأمرين، والدليل لا يساعد على ذلك[1].

ثالثًا: يحتمل أنْ يكون قبول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لاجتهاد الرأي من معاذ بن جبل لخصوصيّة قد شخّصها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في شخص معاذ، فأجاز له ذلك ومع هذا الاحتمال لا يمكن تعميم إجازة الرسول إلى غير معاذ[2].

رابعًا: عبارة (اجتهد برأيي) الواردة في رواية معاذ بن جبل، لا ينحصر معناها في المعنى الاصطلاحي المعروف عندهم الآن، والذي يعني المعرفة عن طريق الرأي والفكر الشخصي؛ إذ إنّ هذا المصطلح لم يكن متعارفًا في زمن صدور الرواية – على فرض صدورها – فيحتمل أنْ يكون قصد معاذ من (اجتهد برأيي)، هو معرفة الأحكام الشرعية من خلال تطبيق الوقائع والقضايا الجديدة التي يواجهها على الأصول والكليات، وبمعنى آخر يعني إرجاع الفروع إلى الأصول واستنباط الحكم من خلال هذه العملية، والتي هي في الواقع روح الاجتهاد والاستنباط الفقاهتي. ومع وجود هذا الاحتمال فلا يمكن أنْ نحمل كلام معاذ على الاجتهاد بمعنى الرأي والتفكر الشخصي؛ إذ لم يكن هذا الاصطلاح معروفًا في ذلك الزمن والعصر، ومع عدم الأخذ بهذا الاحتمال تبقى عبارة معاذ من المبهمات التي لا يمكن الاستناد إليها لإثبات قضيةٍ من القضايا.

خامسًا: ولو تنزلنا عن هذا كلّه، فإنّ رواية معاذ إنّما تكون دليلاً لإثبات اجتهاد الرأي إنْ سلمت من المعارضة، إلا إنّه يوجد ما يعارض هذه الرواية. فقد روى ابن حزم في الأحكام رواية معاذ بن جبل، وهي تخلو من عبارة (أجتهد برأيي)، قال:... عن محمد بن عبيد الله الثقفي – هو أبو عون – قال: لمّا بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معاذاً إلى اليمن قال: يا معاذ بِمَ تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب

[١]جناتي، أدوار الاجتهاد، ص ٥١.

[٢]المصدر نفسه، ص ٥١.

الله. قال: فإنْ جاءك أمرٌ ليس في كتاب الله؟ قال: أقضي بما قضى به نبيُّه ﷺ، قال: إنْ جاءك أمرٌ ليس في كتاب الله، ولم يقضِ به نبيُّه؟ قال: أقضي بما قضى به الصّالحون، قال: فإنْ جاءك أمرٌ ليس في كتابه الله، ولم يقضِ به نبيُّه، ولا قضى به الصالحون. قال: أؤم الحقّ جهدي. فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذي جعل رسولَ رسولِ الله يقضي بما يرضي به رسول الله[1].

فلم يذكر (أجتهد برأيي) أصلاً، وقوله: (أؤم الحقّ)، هو طلبه للحق حتى يجده، حيث لاتوجد الشريعة إلاّ منه، وهو القرآن، وسنن النبيّ ﷺ. ثُمّ إنّ هنالك جملةً من الروايات الناهية عن العمل بالرأي في أمر الدين، فلا يمكن التشبث بروايةٍ واحدةٍ وترك هذه الروايات المعارضة لها.

وممّا يعزز هذا الاحتمال ما ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام حيث روي عنه: «إنمّا هلك الذين قبلكم بالتكلّف، فلا يتكلّف رجلٌ منكم أنْ يتكلّم في دين الله بما لا يعرف، فإنّ الله (عزّ وجلّ) يعذر على الخطأ إنْ اجتهدت رأيك»[2]. فالملاحظ في هذه الرواية استخدام الإمام لمصطلح (الاجتهاد) بمعناه المقبول والمعروف لدى المذاهب الإسلامية، والذي بيَّناه سابقًا، وليس اجتهاد الرأي الذي هو مورد خلاف؛ فلا يمكن التشبث بأمثال هذه الروايات لإثبات اجتهاد الرأي في عصر رسول الله ﷺ.

والمصطلحات الأصولية المعروفة والمتداولة الآن من قبيل: القياس، الاستحسان، والإجماع، والمصالح المرسلة، ومذهب الصّحابي، وشريعة السّلف... وأمثال هذه المصطلحات لم توجد في عصر النبيّ ﷺ وإنّما ظهرت في مرحلةٍ متأخرةٍ، وفي عصر تكوين المذاهب. وإنّما كان الاستناد إلى كتاب الله وسُنّة الرسول ﷺ في الاستنباط والاجتهاد، والذي كان محدودًا جدًا وفي موارد

[١]ابن حزم، الأحكام، ج ٦، ص ٢٠٨، ولابن حزم مناقشات وافية لهذا الحديث، انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢١١ ٢٢٦.

[٢]اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٢٠٨. انظر: جناتي، أدوار الاجتهاد، ص ٥٢.

نادرة. كما قلنا سابقًا. وهذا الأمر مورد اتفاق علماء الأمة الإسلامية، ولا يوجد خلافٌ إلاّ في بعض الجزئيات[1].

أما بالنسبة لحديث ابن العاص، وعقبة فيقول فيهما الغزالي: «فإنْ قيل: فقد قال – النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم - لعمرو بن العاص: احكم في بعض القضايا، وقال: اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم، إنْ أصبت فلك أجران وإنْ أخطأت فلك أجر، وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصّحابة: اجتهدا فإنْ أصبتما فلكما عشر حسنات، وإنْ أخطأتما فلكما حسنة. قلنا – والكلام للغزالي – حديث معاذ مشهور! قبلته الأمة، وهذه أخبار آحاد لا تثبت، وإنْ يثبت احتمل أنْ يكون مخصوصًا بهما، أو في واقعةٍ معينة[2].

المناقشة:

نقول تعليقًا على كلام الغزالي بالنسبة إلى حديث معاذ بن جبل، حيث قال: «إنّه حديثٌ مشهورٌ قبلته الأمة». لقد تبيَّن لنا من خلال نقل كلمات العلماء وأهل الفن مثل الجوزقاني، وصاحب كتاب عون المعبود، وابن حزم، والبخاري، إنّ هذا الحديث ساقطٌ وباطل، ولا أصل له. فالشهرة التي يدعيها الغزالي لهذا الحديث من مقولة «رُبّ مشهورٍ لا أصل له».

فهذه الأحاديث إمّا مرسلة، وإمّا مروية عن مجاهيل، وإمّا أحاديث آحاد، وهذا كافٍ للوهن فيها، وعدم الاعتماد عليها. وحتى من احتجّ بمثل هذه الأحاديث لإثبات (اجتهاد الرأي) فإنهم لم يلتزموا بمضمونها عمليًّا، بل تعدو إلى الاجتهاد مقابل النصّ، كما قال ابن حزم مُعقّبًا على حديث معاذ السّالف الذكر. يقول: «وأيضًا فإنّهم مخالفون لما فيه، تاركون له؛ لأنّ فيه أنّه يقضي أولاً بما في كتاب الله، فإنْ لم يجد في كتاب الله، فحينئذٍ يقضي بسُنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهم كلّهم

[١]للتوسع انظر: السيد المرتضى، الذريعة، ج١، ص ٣٤.

[٢]الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ١٧٣ ١٧٤.



على خلاف هذا، بل يتركون نصّ القرآن إما لسُنّةٍ صحيحة، وإمّا لروايةٍ فاسدة، كما تركوا مسح الرجلين، وهو نصّ القرآن لرواية جاءت بالغسل، وكما تركوا الوصية للوالدين والأقربين لروايةٍ جاءت: «لا وصية لوارث»، وكما تركوا جلد المحصن، وهو نصّ القرآن لظنٍّ كاذبٍ في تركه، ومثل هذا كثير، فكيف يجوز لذي دينٍ أنْ يحتجّ بشيءٍ هو أوّل مخالفٍ له؟!...»[1]

وفي دلالة هذه الأحاديث مجالٌ واسعٌ للمناقشة أعرضنا عنها خشية الإطالة[2].

رابعًا: الاجتهاد في عصر الصحابة

وإذا جاز لنا أنْ نشكك في ورود الأثر الصحيح المجوِّز (للإجتهاد بالرأي) في عصر النبيّ ﷺ - وهو تشكيك في محله - فليس لنا ذلك ونحن نستعرض عصر الخلفاء الأوائل، حيث نجد أنّ هذا المصطلح ورد على ألسنة قسمٍ منهم على نسق ومضمون ما ورد في تلك الأحاديث السابقة من حيث الهيئة والمادة والمدلول.

فمنها ما جاء في رسائل الخليفة عمر أكثر من مرة، وأبرزها في رسالته الى شريح القاضي، حيث قال: «فإنْ أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا بسُنّة رسول الله ﷺ ولم يتكلّم به أحد، فإنْ شئت أنْ تجتهد رأيك فتقدّم، وإنْ شئت أنْ تتأخّر فتأخر»[3]. ومضمون هذا الحديث لا يختلف، بل هو مضمون حديث (معاذ المتقدِّم) نفسه.

ومنها: ما جاء في حديث عبد الله بن مسعود، قال: «فإنْ جاءه أمرٌ ليس

[١]ابن حزم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٨.

[٢]انظر: الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، ص٢٦-٢٧. وانظر: ابن حزم، المُحلىّ، ج٢، ص ٦٢. والمظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٣. والفضلي، دروس في فقه الإماميّة، ج ١، ص ٨٢ ٨٦.

[٣]ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج ١، ص ٦١ ٦٢.

في كتاب الله، ولا قضى به رسول الله ﷺ فليقضِ بما قضى به الصالحون، فإنْ جاءه أمرٌ لم يقضِ به الصالحون، فليجتهد رأيه»[1]. وكذلك جاء في حديث (زيد بن ثابت)، كما نقله الشعبي، قال: «أتى زيد بن ثابت قومٌ فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها فكتبوها، ثم قالوا: «لو أخبرنا: فأتوه فأخبروه، فقال: أغدرًا؟ لعلّ حديثي حدثتكم خطأ، إنّما أجتهد لكم رأيي»[2].

والذي نلاحظه من خلال هذه النصوص وغيرها أنّ هذا التعبير - أعني الاجتهاد بالرأي - كان سائدًا، وتذكر لنا كتب الصّحاح، والوقائع، والأحكام، والسّير، عشرات الفتاوى صدرت من الخلفاء معتمدةً هذا النوع من الاجتهاد[3]. بل حتّى في عصر التابعين نرى شيوع هذا المصطلح بالمعنى المتقدّم، ففي كلامٍ لمالكٍ قال في اختلاف الصّحابة: «مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد»[4].

ظهور الاجتهاد بعد رحيل رسول الله ﷺ

تتفق مدرسة الإمامية على أنّ عصر النصّ لم ينتهِ بوفاة الرسول ﷺ، وإنّما بقي عصر النصّ متمثّلاً بالإمامة، التي هي امتدادٌ للنبوّة، إلّا فيما يخصّ النبيّ ﷺ من أموره. وهذا من الأمور المتفق عليها بين علماء المذهب، ومبرهن عليها في كتبهم الاستدلالية والأصولية والعقائدية.

«وإذا رجعنا إلى المصادر الأساسية بمدرسة أهل البيت، وجدنا أنّ أئمّة أهل

[١]ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص ١٢.

[٢]المصدر نفسه، ص ٦٢.

[٣]للاطلاع على نماذج من تلك الفتاوى يراجع كتاب (النص والاجتهاد) للسيد عبد الحسين شرف الدين، مع مقدمة الكتاب للسيد محمد تقي الحكيم؛ كذلك كتاب (رسالة في الاجتهاد والتقليد...)، للشيخ علي رضا السنجري؛ تقريرات أستاذه السيد الروحاني؛ فقد ذكر أمثلة كثيرة لاجتهاد الرأي، ص ٢١- ٣١.

[٤]ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص ٢٠؛ ولاحظ تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس: ص ١٥.



البيت لم يعتمدوا في بيان الأحكام الإسلامية مبدأ (الرأي)، وإنّما استندوا إلى ما توارثوه عن رسول الله ﷺ من حديثٍ في كتبٍ خاصّةٍ بهم... فأئمّة أهل البيت عليهم السلام لا يعتمدون الرأي في بيان الأحكام، وأحاديث أئمة أهل البيت مسندة إلى الله ورسوله»[1]. في الكافي: «سأل رجلٌ أبا عبد الله – الإمام جعفر الصادق عليه السلام - عن مسألةٍ فأجابه فيها، فقال الرجل: أريأت إنْ كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيءٍ، فهو عن رسول الله، لسنا من (أرأيت) في شيء»[2]. وفي بصائر الدرجات: «مهما أجبتك فيه بشيء، فهو عن رسول الله ﷺ لسنا نقول برأينا من شيء»[3].

قال المجلسي – معقبًا على الحديث: «لما كان مراده – أي السائل – أخبرني عن رأيك الذي تختاره بالظّن والاجتهاد، فقد نهاه عليه السلام عن هذا الظن، وبيّن له أنّهم لا يقولون شيئًا إلّا بالجزم واليقين، وبما وصل إليهم من سيد المرسلين»[4].

هذه هي معالم مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لقد كان الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام بعد رحيل رسول الله ﷺ «يعملون بما أخذوا من كتاب الله، وبما توارثوه من سُنّة الرسول المكتوبة لديهم، وعلّموا الفقهاء بمدرستهم ما توارثوه من سُنّة الرسول، ونهوا عن العمل بالرأي والقياس والاستحسان، والمسمّىبالاجتهاد»[5].

أما في المدرسة السُنِّية فنجد الأمر يختلف عمّا عليه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فهي لا تلتزم بالنصّ في مسألة الإمامة، وتعتبر أنّ عصر النصّ قد انتهى بوفاة رسول الله ﷺ، ومصادر التشريع عندهم توسعت كثيرًا لتشمل –

---

[١]العسكري، معالم المدرستين، ج ٢، ص ٣١١.

[٢]الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٨.

[٣]الصفار، بصائر الدرجات، ص ٣٠١.

[٤]المجلسي، مرآةُ العُقول في شرح أخبار الرسول، ج ١، ص ١٠٢.

[٥]العسكري، معالم المدرستين، ج ٢، ص ٣٨١.

بعد الكتاب والسنّة - أمور أخرى، منها سنّة الصّحابي، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وغيرها.

نماذج من اجتهاد الصّحابة:

أولًا: اجتهاد أبي بكر:

منها فتواه في مسألة الكَلالة[1]: «وقد سُئِلَ أبو بكر عنها، فقال: «إنيّ سأقول فيها برأيي، فإنْ يكُ صوابًا فمن الله، وإنْ يك خطأً فمنّي، ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه، أراه ما خلا الولد والوالد. فلمَّا استخلف عمر قال: إنيّ لاستحيي الله أنْ أرد شيئًا قاله أبو بكر»[2]. وكذلك من اجتهاده، جوابه عن أرث الجدّة، حيث قال لهاكما في الموطأ: «ما لّكِ في كتاب الله شيء، وما علمتُ لك في سُنّة رسول الله شيئًا، فارجعي حتى أسأل الناس... ثم بعد ذلك فرض لها السّدس»[3].

ومنها قصة مقتل مالك بن نويرة من قبل خالد بن الوليد، وتزوّج امرأته في ليلة مقتله، وهي قصةٌ معروفةٌ نقلها أرباب التاريخ والسير بتفاصيلها وجزئيتها، ففي تأريخ اليعقوبي: فقال عمر بن الخطاب لأبي بكر: «يا خليفة رسول الله إنّ خالدًا قتل رجلاً مسلمًا، وتزوج امرأته من يومها، فكتب أبو بكر إلى خالد فأشخصه، فقال: يا خليفة رسول الله إنيّ تأوّلتُ وأصبتُ وأخطأت»[4]. وفي وفيات الأعيان، وتأريخ أبي الفداء، وكنز العمال، واللفظ للأول: «لمّا بلغ ذلك أبا بكر وعمر، قال عمر لأبي بكر: إنّ خالدًا قد زَنَىَ فارجمه، قال: ما كنت أرجمُه، فإنّه تأّول فأخطأ،

[١]الكَلالة: الميت الذي لا ولد ولا والد له في ورثته، فورثتهُ يقال لهم: كَلالة، وقد ورد حكم الكَلالة في سورة النساء، الآية: ١٢ وفي الآية :١٧٦.

[٢]الدارمي، سنن الدارمي، ج ٢، ص ٣٦٥. وابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٨.

[٣]ابن أنس (مالك)، الموطأ، ج ٢، ص ٤٠٧.

[٤]اليعقوبي، تريخ اليعقوبي، ج ١، ص ١٣٢.



قال: فاعزله، قال: ما كنت أغمد سيفًا سلّه الله»[1].

ثانيًا: نماذج من اجتهاد عمر بن الخطاب:

منها: تحريم مُتعتَي الحجّ والنساء:

حرّم عمر مُتعتَي الحجّ والنساء، فعدّ ذلك منه من مسائل الاجتهاد، كما قاله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة[2]، ورواه أحمد في مسنده، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: «تمتّعنا على عهد النبيّ الحجّ والنساء، فلمّا كان عمر نهانا عنهما، فانتهينا»[3]. وفي تفسير السيوطي، وكنز العمال، عن سعيد بن المسيب، قال: «نهى عمر عن المتعتين، متعة النساء، ومتعة الحجّ»[4].

وفي بداية المجتهد، وزاد المعاد، وشرح نهج البلاغة، والمغني لابن قدامة، والمُحلّى لابن حزم، واللفظ للأول: روي عن عمر - وفي زاد المعاد: ثبت عن عمر - أنّه قال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما: «متعة الحجّ ومتعة النساء»[5]. وفي رواية الجصاص: «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما: متعة النساء ومتعة الحجّ»[6].

تشير الروايات الآنفة إلى اجتهادين للخليفة عمر في حكمين من أحكام

[١]ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٦٧. أبو الفداء، تاريخ أبو الفداء، ١٥٨. كنز العمال، ج ٣، ص ١٣٢، الحديث ٢٢٨.

[٢]ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٣٦٢.

[٣]ابن حنبل، مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٦٢.

[٤]السيوطي، تفسير الدر المنثور، ج ٢، ص ١٤١. المتقي الهندي، كنز العمال، ج ٨، ص ٢٩٣.

[٥]ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣٤٦. وابن قيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج ٢، ص ٢٠٥. وابن حزم، المُحلّى، ج ٧، ص ١٠٧.

[٦]الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٢٧٩.

الإسلام: في متعة الحجّ، ومتعة النساء، وتفصيل القول فيهما في محله من الكتب والموسوعات الفقيهة.

ومن اجتهاد عمر أنّه أفرض، وفضّل في العطاء:

قال الطبري في سيرة عمر في ذكر حوادث سنة ثلاثٍ وعشرين من تأريخه: «هو – أي عمر- أول من دوّن للناس في الإسلام الدواوين، وكتب الناس على قبائلهم، وفرض لهم العطاء»[1]. وذكر ابن الجوزي في أخبار عمر وسيرته تفصيل فرض العطاء، وتفضيل بعضهم على بعض قال: «فرض للعباس بن عبد المطلب اثني عشر ألف درهم، ولكلّ من زوجات الرسول عشرة آلاف درهم، وفضّل عليهنّ عائشة بألفين، ثم فرض للمهاجرين الذين شهدوا بدرًا لكلّ واحدٍ خمسة آلاف، ولمن شهدها من الأنصار أربعة آلاف. وقيل: فرض لكلّ من شهد بدرًا خمسة آلاف من جميع القبائل»[2].

هكذا فضّل بعضهم على بعض في العطاء، حتى بلغ العطاء لبعضهم ستين مرةً أكثر من الآخرين، وبذلك أوجد النظام الطبقي داخل المجتمع الإسلامي خلافًا لسُنّة الرسول، فاجتمعت الثروة في جانب، وبان الإعسار في الجانب الآخر، وتكوّنت طبقةٌ مترفةٌ تتقاعس عن العمل. ويبدو أنّ الخليفة أدرك خطورة الأمر في آخر حياته، فقد روى الطبري، أنّه قال: «لو استقبلت من أمري ما استبدرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين»[3].

وكان لهذا التقسيم آثارٌ سياسيةٌ سيئةٌ طالت المجتمع الإسلامي، واستخدمها الولاة والحكام وسيلة ضغطٍ على معارضيهم من خلال إسلوب التجويع وقطع العطاء. يقول السيد العسكري: «ومن أضرار تقسيم بيت المال على صورة عطاء

[١]الطبري، تأريخ الأمم والملوك، ج٢، ص ٢٢ ٢٣. والبلاذري، فتوح البلدان، ٥٤٩.

[٢]روى عن ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٥٤ في الطعن الخامس.

[٣]الطبري، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٣٣ في ذكر سيرة عمر.



سنوي- مع التفضيل في العطاء - أنّ المسلمين أصبحوا بعد ذلك تحت ضغط الولاة، وكان الولاة يقطعون عطاء من خالفهم، ويزيدون في عطاء من وافقهم، مثل ما وقع في زمن الخليفة عثمان، وما وقع من زياد وابنه عبيد الله زمن ولايتهما على الكوفة»[1].

اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر في الخُمْس:

ومن موارد اجتهاد الخليفتين أبي بكر وعمر، منعهما أهل البيت عليهم السلام خُمْسهم، وخاصَّة حقّ ابنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة عليها السلام، والقضية مستفيضة في كتب التأريخ والموسوعات الروائية، وحفلت بها المصادر التأريخية.

وملخّص القضية: بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتنصيب السقيفة لأبي بكر خليفة، استولى الصّحابيان أبو بكر وعمر مرّةً واحدةً على كلّ ما تركه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من ضياعٍ من بعده، ولم يتعرّضا لشيءٍ مما أقطع منها للمسلمين، عدا ما فعلا بفدك التي كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد أقطعها ابنته فاطمة عليها السلام في حياته، فإنّهما استوليا عليها كما استوليا على سائر ضياع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ومن هنا نشأ الخلاف بين فاطمة عليها السلام، وبينهما على ذلك، وعلى أرثها من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

فيما يلي نماذج من بعض الروايات التي تشرح هذه القضية:

١. رواية عمر:

عن عمر: «لمّا قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جئت أنا وأبو بكر إلى عليٍّ، فقلنا: ما تقول في ما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: نحن أُحق الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. قال عمر فقلت: والذي بخيبر؟ قال والذي بخيبر. قلت: والذي بفدك؟ قال: والذي بفدك. فقلت- أي عمر- أما والله حتى تخروا رقابنا بالمناشير فلا»[2].

[١]العسكري، معالم المدرستين، ج ٢، ص ٩٤.

[٢]الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفرائد، ج٩، ص٣٩، باب في ما تركه الرسول، عن الطبراني في الأوس.

٢. رواية عائشة:

في صحيح البخاري، ومسلم، ومسند أحمد، وسنن أبي داود، والنسائي، وطبقات ابن سعد، واللفظ للأول: عن عائشة: «إنّ فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، تطلب صدقة النبيّ، التي بالمدينة، وفدك، وما بقي من خُمس خيبر. فقال أبو بكر: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا نورث، ما تركنا صدقة، إنّما يأكل آل محمد من هذا المال – يعني مال الله – ليس لهم أنْ يزيدوا على المأكل، وإنّي والله لا أغيّر شيئًا من صدقات النبيّ التي كانت عليها في عهد النبيّ، ولأعملنَّ فيها بما عمل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[1].

وفي هذا الحديث سمّى أبو بكر تركة الرسول: (الصّدقات)، استنادًا إلى الرواية التي رواها هو عنالرسول، بأنّه قال (ما تركنا فهو صدقة)، ومنذ ذلك التأريخ وإلى يومنا هذا سُمّيت تركة الرسول بالصدقات[2].

الحديث الثاني: عن عائشة أيضًا: وأول هذا الحديث ، كالحديث الماضي إلى قولها: «... فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرته حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ستة أشهر، قالت عائشة: فكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها ممّا ترك رسول الله من خيبر وفدك وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك، وقال: لست تاركًا شيئًا كان رسول الله يعمل به إلاّ عملت به، فإنّي أخشى إنْ تركت شيئًا من أمره أنْ أزيغ، فأمّا صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى عليٍّ وعبّاس، وأما خيبر وفدك فأمسكهما عمر، وقال: هما صدقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلى من ولي الأمر،

[١]البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص ٢٣٠٠. وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٤٩. وسنن النسائي، ج ٣، ص ١٧٩ . وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣١٥.

[٢]العسكري، معالم المدرستين، ج ٢، ص ١٤٨.

قالت: فهما على ذلك إلى اليوم»[1].

وفي هذا الحديث: يصرِّح الخليفة بأنّ ضِياع رسول الله كانت لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلى من ولي الأمر من بعده، إذن فهو الذي ينفق منها لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وهذا هو معنى قول الخليفة في الحديث الأول: لأعملنَّ فيها بما عمل فيها رسول الله، أي: لأنفقنّ منها لحقوقي التي تعروني ونوائبي.

والملاحظ في حديث عائشة أنّها اقتصرت في ذكرها مورد نزاع فاطمة مع أبي بكر، بذكر مطالبتها إيّاهم بإرث أبيها الرسول ﷺ، بينما كانت خصومتها معهم في ثلاثة أمور:

- مطالبتها إيّاهم بمنحة الرسول.
- مخاصمتها إيّاهم في أرث الرسول.
- مخاصمتها إيّاهم في سهم ذي القربى[2].

يقول الإمام عليٌّ عليه السلام في كتابه إلى عثمان بن حنيف واليه على البصرة: «بلى كانت في أيدينا فدك من كلّ ما أظلّته السماء، فشحّت عليها نفوسُ قوم، وسخت عنها نفوسُ قومٍ آخرين، ونعم الحكم الله»[3].

والخلاصة: اجتهد أبو بكر فمنع ذوي القربى من سهامهم في الخُمْس، ومنع فاطمة عليها السلام من منحتها وأرثها من رسول الله ﷺ، واجتهد عمر فاستمر على منع ذوي القربى من سهامهم من الخُمْس، واجتهد فاستمر على مصادرة تركة

[١]صحيح البخاري، ج٢، ص ١٢٤. وصحيح مسلم، الحديث ٥٤، من كتاب الجهاد. والذهبي، تأريخ الإسلام، ج ١، ص ٣٤٦. وابن كثير، تأريخ ابن كثير، ج ٧، ص ٢٨٥. وسنن البيهقي، ج ٦، ص ٣٠٠. ومسند أحمد، ج ١، ص ٦. وابن سعد، الطبقات، ج ٨، ص ١٨.

[٢]العسكري، معالم المدرستين، ج ٢، ص ١٢٩. وللتوسع انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠، ١٥٧.

[٣]ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٧٧.

الرسول، وأخيراً لما انهالت الثروة عليهم اجتهد وأراد أنْ يدفع إليهم بعضهاكما روي: قال الإمام عليٌّ - في جواب سؤال من قال له: بأبي وأُمي ما فعل أبو بكر وعمر في حقّكم أهل البيت من الخُمْس...؟-: «إنّ عمر قال: لكم حقّ ولا يبلغ علمي إذا كثر أنْ يكون لكم كله، فإنْ شئتم أعطيتكم منه بقدر ما أرى لكم، فأبينا عليه إلاّ كله فأبى أنْ يعطينا»[1].

ثالثًا: نماذج من اجتهاد الخليفة عثمان:

يحدثنا تأريخ الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّ سيرة الشيخين (أبي بكر وعمر) قد عرضت على الإمام عليّ للإلتزام بها إلى جانب كتاب الله وسُنّة رسوله، فأبى ذلك وقبلها عثمان بن عفان، ولم يلتزم بها بإجماع المؤرّخين. ولو أردنا أنْ نُحصي موارد اجتهاد الخليفة عثمان لطال بنا المقال، ولكننا نورد بعض النماذج ونحيل الباقي إلى مطولات كتب السيرة والتأريخ والأثر:

استعانته بأقربائه وإعطاؤهم الخُمْس وصدقات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي هذا المجال يحدثنا التأريخ أنّ عثمان قد قرّب المنحرفين عن الله ورسوله، وبعضهم ممَّن طرده الرسول من المدينة، مخالفًا بذلك سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وسيرة من سبقه، ومن نماذج ذلك: إعطاء خمس فتوح أفريقيا مرةً لعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وأُخرى لمروان بن الحكم. قال ابن الأثير في تأريخه: «أعطى عبد الله خُمْس الغزوة الأولى، وأعطى مروان خُمْس الغزوة الثانية، التي افتتحت فيها جميع أفريقيا»[2].

وقال الطبري: «لمّا وجّه عثمان عبد الله بن سعد إلى إفريقيا، كان الذي صالحهم عليه بطريق أفريقية (جرجير) ألفي ألفٍ وخمسائة ألف دينارٍ وعشرين

[١]البيهقي، سنن البيهقي، ج ٦، ص ٣٤٤، باب سهم ذي القربى. ومسند الشافعي، ص ١٨٧ باب قسم الفيء.

[٢]ابن الأثير، الكامل في التأريخ، ج٣، ص ٧١.



ألف دينار» وقال: «وكان الذي صالحهم عليه (عبد الله بن سعد) ثلاثمائة قنطار ذهب فأمر بها عثمان لآل الحكم، أو مروان»[1].

ومن طريق ما ينقله البلاذري في أنساب الأشراف: «إنّ مروان لمّا بنى داره بالمدينة دعا الناس إلى طعامه وكان (المُسَّور) في من دعا، فقال مروان وهو يحدِّثهم: والله ما أنفقت في داري هذه من مال المسلمين درهمًا فما فوقه!! فقال المسور: لو أكلت طعامك وسكت لكان خيراً لك، لقد غزوت معنا أفريقيا وإنّك لأقلّنا مالاً ورقيقًا وأعوانًا، وأخفَّنا ثقلاً، فأعطاك ابن عفان خُمْس أفريقية، وَعُمِّلت على الصدقات فأخذت أموال المسلمين...»[2].

والعبث بأموال المسلمين واتّخاذ مال الله دولاً، ممّا اشتهر بين هؤلاء في عهد عثمان، حتى تناولته الشعراء في شعرهم، وقال في ذلك (أسلم بن أوس بن بجرة الساعدي) من الخزرج، وهو الذي منع أن يدفن عثمان بالبقيع:

أُقسمُ بالله رَبِّ العبَاد	مَـا خَلَقَ اللهُ خَلْقًا سُدَى
دَعَوْتَ اللعين فَأَدْنَـيتَهُ	خلاَفًا لسُنَهة مَنْ قَدْ مَضَـى
وَأَعْطَيْتَ مَرْوَانَ خُمْسَ العِباد	ظُلمًا لَهُم وَحَمِيتَ الْحِمَى

اجتهاده في تركة الرسول ﷺ:

أما اجتهاده في ما تركه الرسول ﷺ فقد قال أبو الفداء، وابن عبد البرّ، واللفظ للأوّل: «وأقطع مروان فدك، وهي صدقة النبيّ، التي طلبتها فاطمة من أبي بكر»[3]. وقال ابن أبي الحديد: «واقطع عثمان مروان فدك، وقد كانت فاطمة عليها السلام طلبتها بعد وفاة أبيها (صلوات الله عليه)، تارةً بالميراث، وتارةً بالنحلة،

[١]الطبري، تاريخ الطبري، ج١، ص ٢٨١٨. وابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، ص ١٥٢.

[٢]البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٨.

[٣]أبو الفداء، تأريخ أبي الفداء، ج ١١، ص ٢٣٢، في ذكر حوادث سنة (٣٤). وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص ٢٧٣.

فدفعت عنها»[1].

وقال ابن عبد ربه وابن أبي الحديد – واللفظ الأول-: «وتصدّق رسول الله بمهزور – موضع سوق بالمدينة – على المسلمين فأقطعها – عثمان – الحارث بن الحكم أخا مروان»[2].

كان هذا بعض ما انتهى إلينا من اجتهاد الخليفة عثمان في خصوص أمر الخُمس وتركة الرسول على عهده. وقد تجلَّى فقه واجتهاد عثمان حين اُحتُجَ عليه في ذلك بأبي بكر وعمر اللذين لم يستعينا بالأقرباء، ولم يؤثروا أحدًا منهم على غيره فقال: «إنّ أبا بكر وعمر قد تركا من ذلك ما هو حقّهما، وإنيّ أخذت ما هو لي فقسمته في أقربائي». وقال البيهقي- مبررًا – في ما أقطع عثمان من تركة الرسول ﷺ ذوي قرباه: «تأوّل في ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ إذا أطعم الله نبيًّا طعمة، فهي للذي يقوم من بعده، وكان مستغنيًا عنها بماله فجعلها لأقربائه ووصل بها رحمهم»[3].

وكانت هذه التصرفات من جملة الموارد التي سببت نقمة الناس عليه؛ إذ تعود نقمتهم لأمرين:

أولًا: لأنّ الخليفتين قبله كانا يضعان تلك الأموال في النفقات العامة، وخصصها عثمان لأقربائه.

ثانيًا: موضع أقربائه من الإسلام وأهله! فقد نزل في ذم بعضهم القرآن

[١] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٦٧.

[٢] ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٢٧٣. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٦٧.

[٣]البيهقي، سنن البيهقي، ج ٦، ص ٣١٠.



الكريم[1]، وبعضهم أهدر رسول الله دمه[2].

أسباب اختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهادات

من الواضح أنّ الاجتهاد الذي يعتمد على الرأي والتفكير الشخصي لا بدّ أنْ يقع فيه اختلافٌ من مجتهدٍ إلى آخر، بل يقع الاختلاف في آراء المجتهد الواحد في المسألة الواحدة. فعدم وجود قواعد مقرَّرة للاجتهاد، أو موازين أُصولية معروفة من جهة، وتحكم الآراء والأهواء الذاتية من جهة أخرى، يؤدّي إلى الاختلاف قطعًا.

يقول الدواليبي: «كانت ترد على الصّحابة أقضيةٌ لا يرون فيها نصًّا من كتابٍ أو سُنّة، وإذ ذاك كانوا يلجأون الى الاجتهاد، وكانوا يعبرّون عنه بالرأي أيضًا، كما كان يفعل أبو بكر... وكذلك كان عمر يفعل...

ثم استشهد بما روي أنّ عمر كتب به إلى شريح وإلى أبي موسى، وقال: ولم يكن الصّحابة في اجتهادهم يعتمدون على قواعد مقرَّرة، أو موازين معروفة، وإنّما كان معتمدهم لما لمسوا من روح التشريع. ثم قال في تعريف الاجتهاد: إنّه رأي غير مجمعٍ عليه، فإذا أجمع عليه، فهو الإجماع، ولذلك فالاجتهاد بعد الإجماع في المنزلة»[3]. وقسم أنواع الاجتهاد إلى ثلاثة:

أولاً: البيان والتفسير لنصوص الكتاب والسُنّة.

ثانيًا: القياس على الأشباه ما في الكتاب والسنّة.

ثالثًا: الرأي الذي لا يعتمد على نصٍّ خاصّ، وإنّما على روح الشريعة المبثوثة

[١]للتوسع انظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٣٥. والبلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٩.

[٢]للتوسع انظر: العسكري، معالم المدرستين، ج٢، ص ١٦٤ ١٦٦.

[٣]الدواليبي، المدخل إلى أصول الفقه، ص ١٤، ص ١٧، ص ٣٠، ص ٥٣، ص ٥٧.



في جميع نصوصها معلنة: «إنّ غاية الشرع إنّما هي المصلحة، وحينما وجدت المصلحة فثم شرع الله»، وإنّ «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[1].

وقال: ولعل من أبرز المسائل الاجتهادية، والوقائع التي حدثت في عهد الصّحابة بعد وفاة النبيّ هي قضية قسمة الأراضي التي فتحها المقاتلون عنوة في العراق، وفي الشام، وفي مصر. فلقد جاء النص القرآني يقول بصراحةٍ لا غموض فيها إنّ خُمْس الغنائم يرجع لبيت المال، ويصرف في الجهات التي عنيتها الآية الكريمة: ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى**﴾[2].

أما الأخماس الأربعة الباقية فتقسّم بين الغانمين، عملاً بمفهوم الآية المذكورة، وبفعله عليه الصلاة والسلام حين قسم خيبر بين الغزاة... وعملاً بالقرآن والسنّة جاء الغانمون إلى عمر بن الخطاب وطلبوا إليه أنْ يخرج الخُمْس لله، ولِمَن ذُكِر في الآية، وأنْ يقسّم الباقي بين الغَانِمين. فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد أقتسمت وَورِثّت عن الآباء، وحيزت؟ ما هذا برأي؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف فما الرّأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلاّ ما تقول، ولست أرى ذلك...!! فأكثروا على عمر، وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قومٍ لم يحضروا ولم يشهدوا...؟ فكان عمر لا يزيد على أنْ يقول: هذا رأيي. فقالوا جميعًا الرأي رأيك!!»[3].

وهكذا نجد الاستناد إلى الرأي كمصدرٍ للفتوى عند الصّحابة، في الاختلاف الذي وقع بين ابن عباس وزيد بن ثابت في نصيب الأم من تركة فيها زوج وأب وأُم. فقال ابن عباس: «لها ثلث المال، وقال زيد بن ثابت: لها ثلث الباقي،

[١] المصدر نفسه، ص ٩١ ٩٥.

[٢] سورة الأنفال، الآية: ٤١.

[٣] الدواليبي، المدخل إلى أصول الفقه، ص ٩٥.



فقال ابن عباس: أفي كتاب الله ثلث الباقي؟ فقال زيد: إنّما أقول برأيي، وتقول برأيك...»[1].

وهنالك أسبابٌ أخرى كثيرةٌ لاختلاف الصّحابة في الفتاوى والاجتهاد، منها ما يعود إلى درجة فهمهم للنصوص التشريعية، كفهم دلالات نصوص القرآن والسُنّة، ومنها ما سببه المناهج التي يستندون إليها في الاستنباط الفقهي، وغيرها من الأسباب الكثيرة التي أفرد لها بعض العلماء وبعض مؤلفاتهم وبحوثهم[2].

[١]القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٧٢.

[٢]للتوسع انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدّهلوي؛ واختلاف الصحابة للدكتور أبو سريع؛ ومحاضرات في أسباب الاختلاف للشيخ علي خفيف؛ واختلاف الفقهاء للطبري.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التأريخ، تحقيق: علي شيري،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٩م.

٣. ابن الأثير، علي بن محمد، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، تصحيح: عادل أحمد الرّفاعي،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.

٤. ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: أبو عبد الله عبد السلام، ومحمد عمر علوش، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٥. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، مطبعة مصطفى محمّد، القاهرةـ، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩.

٦. ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس،دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧. ابن حنبل، المسند، شرح وفهرست أحمد محمد شاكر،الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤م.

٨. ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، أفست منشورات الرّضي، قم، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٩. ابن عبد ربه، أحمد بن أحمد، العقد الفريد، شرح وضبط أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ١٩٣٩م.

١١. ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية،مطبعة السعادة – القاهرة، ١٩٤٨م.

١٢. ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين،دار الجيل الجديد، بيروت (بلا ت).

١٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية،مؤسسة التأريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤. ابن قيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدى خير العباد،مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٥. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٩هـ



- ١٩٨٨م.

١٦. أبو الفداء، إسماعيل بن علي، تاريخ أبي الفداء المسمّى (المختصر في أخبار البشر)، تعليق محمود أيوب،دار الكتب العلمية، بيروت،ط١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.

١٧. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد جميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ- ١٩٩٦م.

١٨. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: تحقيق محمد باقر المحمودي،مؤسسة الأعلمي، بيروت،ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٩. البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان،دار الكتب العلمية، بيروت،١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٢٠. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، سنن البيهقي المعروف بـ(السنن الكبرى)، إعداد د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي،دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢١. الترمذي، سنن ابن ماجه،دار إحياء التراث العربي – بيروت، (١٣٩٥م).

٢٢. جناتي، ادوار اجتهاد (أز ديدكاه مذاهب إسلامي)، بالفارسية،مؤسسة كيهان، طهران، ١٣٧٢ش.

٢٣. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، مستدرك الصحيحين، دار المعرفة، بيروت.

٢٤. الدواليبي، معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه،جامعة دمشق، ١٣٧٨هـ.

٢٥. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الأقوال، تحقيق: علي محمد البجاوي،دار الفكر، بيروت.

٢٦. الرازي، أبو حاتم، الجرح والتعديل،مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الّكن، الهند، ١٢٧١هـ - ١٩٥٢م.

٢٧. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،دار الكتاب العربي.

٢٨. السيوطي، الحافظ جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تقديم عبد الرزاق المهدي، صححها وخرّج أحاديثه نجدت نجيب،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٩. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، دار الفكر، بيروت .

٣٠. الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عنايت،دار الكتاب العربي،ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٣١. الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، باهتمام السيد باقر خسروشاهي،مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي، قم ط٢، ١٤٢٠هـ.

٣٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تأريخ الأمم والملوك، المعروف بتأريخ الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، روائع التراث العربي، بيروت، ط٢ .

٣٣. العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة البعثة، طهرن،ط٤، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٤. العسكري، مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، انتشارات توحيد،ط٦، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٣٥. الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣٦. فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، المطبوع بهامش المستصفى (للغزالي)،ط١، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٢هـ – أفست: دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ش.

٣٧. القرطبي، يوسف بن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب،مصطفى محمّد- القاهرة، ١٩٣٩م.

٣٨. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طبعة الآخوندي، النجف، ١٣٧٥هـ.

٣٩. المتقي الهندي، كنز العمال،مؤسسة الرسالة، ضبطه وتصحيح: صفوة السّقا، وبكري الحياني، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٤٠. المرتضى، الذريعة إلى تصانيف الشيعة،الدار الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٨م.

٤١. النمر، عبد المنعم أحمد، السايس نقلاً عن علم الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الجمهورية العراقية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي.

٤٢. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤٣. الواقدي، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤٤. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تأريخ اليعقوبي،دار صادر، بيروت، ١٣٧٩هـ.

النقد النوعي للآراء
حول تاريخ نشوء التشيّع وكيفيّتة (*)

الدكتور: محسن ألويري(*)

تعريب: حسن علي مطر

---

* عن: فصلنامه علمي / پژوهشي تاريخ فرهنگ و تمدن اسلامي، السنة الثالثة، العدد: ٨، ص ٧٥٢، خريف عام ١٣٩١ هـ ش.

*أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

الملخّص

لقد حظي تاريخ التشيّع وكيفيّة ظهوره ونشوئه باهتمام المصادر التاريخية والكلامية للمسلمين منذ القِدَم، ثم أخذ نصيبه من الاهتمام في آثار المستشرقين مؤخرًا، وفي السنوات الأخيرة ظهرت في هذا الشأن بعض الآراء المغرضة وذات الدوافع غير العلمية في مختلف المصادر المكتوبة والقنوات الإعلامية المتعدّدة. وقد سعى الشيعة بالنظر إلى ارتباط هذا البحث بهويتهم إلى نقد الآراء المجانبة للصواب، وتقديم الرأي المقبول من وجهة نظرهم.

إنّ هذه المقالة تسعى من خلال الاستفادة من تقنية المعرفة النوعية بعد تبويب الآراء إلى نقدها بأساليب النقد المتعارفة، لتعمل بعد ذلك على بيان رأيها المختار. إنّ هذا الرأي من خلال الاستناد إلى التمايز بين وجود رؤيةٍ ما والظهور الاجتماعي لها يقول إنّ ركائز الفكر الشيعي الذي يدور حول محور الإمامة بوصفه جزءًا لا يتجزّأ عن المفاهيم الإسلامية، كان توأم نزول القرآن الكريم وتبلور السُنّة النبوية، وإنّه كان موجودًا منذ عصر النبيّ الأكرم ﷺ، بيد أنّ ظهوره الاجتماعي قد تبلور بالتدريج وفي عصر تواجد المعصومين عليهم السلام.

الكلمات المفتاحية: الإماميّة، الشيعة، الاثنا عشريّة، المعرفة النوعيّة، تاريخ التشيّع، ظهور التشيّع.

Qualitative Critique of Views on the History and Emergence of Shi'ism

Dr. Mohsen Alweiri

Translated by: Hassan Ali Matar

Abstracts

The history of Shi'ism, its emergence, and development have garnered the attention of historical and theological Muslim sources since ancient times. Recently, it has also drawn interest in the works of Orientalists. In recent years, some biased and non-scientifically motivated opinions have surfaced in various written sources and multiple media channels. In response to these views, which are connected to their identity, the Shi'a have endeavored to critique the incorrect opinions and present an acceptable viewpoint from their perspective.

This article, utilizing qualitative knowledge techniques after categorizing the opinions, aims to critique those using conventional critical methods, subsequently articulating its chosen viewpoint. This viewpoint, distinguishing between the existence of a vision and its social manifestation, asserts that the pillars of Shi'ite thought, centered on the concept of Imamate as an integral part of Islamic tenets, were concurrent with the revelation of the Holy Quran and the crystallization of the Prophetic Sunnah. It existed since the era of the Noble Prophet (peace be upon him and his family), yet its social manifestation gradually materialized during the era of the Infallibles (peace be upon them).

Keywords: Imamiyyah, Shi'a, Twelver Shi'ism, Qualitative Knowledge, History of Shi'ism, Emergence of Shi'ism.

المقُدّمة

بالنظر إلى الاتساع الملحوظ للدراسات الشيعية في العقود الثلاثة الأخيرة، فقد كان بحث منشأ هذا المذهب وكيفية ظهوره واحدًا من الأبحاث التي حظيت باهتمام الكتاب والمؤلّفين. وقد حظي هذا الموضوع منذ القدم بالاهتمام في المصادر التاريخية والكلامية لدى المسلمين، ولا سيّما في كتب الملل والنِحَل، كما تحوّل في المرحلة المعاصرة إلى واحدٍ من الموضوعات الأصلية التي حظيت باهتمام المستشرقين من المختصّين بالدراسات الشيعية أيضًا[1]. وكذلك في العقد أو العقدين الأخيرينولا سيّما في الفضاء الافتراضي المرتبط ببعض البلدان الإسلامية، يتمّ طرح بعض الإثارات في هذا الشأن، وهي إثاراتٌ مناوئةٌ وحاقدةٌ وفي أغلبها ذات دوافع مسيّسةٍ وغير علميةٍ، ومصحوبةٍ ببعض العصبيات الطائفية والمذهبية العمياء. وربما بالنظر إلى هذه الأنشطة، شهدنا في داخل القطر خلال السنوات الأخيرة صدور عددٍ من الدراسات الجديدة بالاهتمام في هذا الشأن.

إنّ موضوع تاريخ ظهور التشيّع وكيفيته، لم يعد حاليًا مجرّد سؤالٍ تاريخي، وإنّما تحوّل إلى سؤالٍ خاصٍّ بالهوية؛ بمعنى أنّ الشيعة إذ يتصدّون إلى الإجابة

---

[١] - فيما يتعلق بانعكاس هذا البحث في مصادر الملل والنحل، انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، الفصل الثاني، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٨٥ هـ ش (مصدر فارسي). وللوقوف على أثر هذا البحث في أعمال المستشرقين، انظر على سبيل المثال: ألويري، (نقد نظرية في ظهور الشيعة الاثني عشرية)، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٥١٥٢، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش؛ وكذلك الأقسام المتنوّعة من كتاب: حسيني، غلام إحياء، شيعه پژوهي و شيعه پژوهان انگليسي زبان، تحت إشراف: د. محسن ألويري وعباس أحمدوند، شيعه شناسي، قم، ١٣٨٧ هـ ش. وانظر أيضًا: رزاقي موسوي، سيد قاسم، بررسي سير مطالعات شيعي در غرب انگليسي زبان در يك صد سال أخير، حوزه علميه قم، قم، ١٣٩١ هـ ش. وانظر أيضًا:
Kohlbeg, “Western Studies of Shi’a Islam”, **Shi’ism Resistance and Revolution,**
.Lewis, “The Shi’a in Islamic History”, **Shi’ism Resistance and Revolution**

عن هذا النوع من الأسئلة، إنّما يدافعون عن هويتهم، وإنّ غير الشيعة من الذين يتصدّون إلى الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة، إنّما يسعون إلى إظهار هوية مختلفة للشيعة.

تسعى هذه المقالةمن خلال المرور بأهمّ الآراء الواردة بشأن ظهور التشيّع ومعرفة أنواع هذه الآراء والعمل على نقدها من الزاوية التاريخية أو المعرفة الأسلوبيةإلى بيان وتقييم إمكانية تقديم مقترحٍ جديدٍ بشأن ظهور التشيّع.

أسلوب التحقيق وتقنية بحث المعطيات

تُعدّ هذه المقالة في الدرجة الأولى مقالةً تاريخيةً وخاضعةً لضوابط المنهج المتعارف في التحقيق التاريخي وقواعده؛ بمعنى أنّها تأخذ بنظر الاعتبار كلّ واحد من الآراء بشأن ظهور التشيّع بوصفه قضيةً تاريخيةً، وبعبارةٍ أدق بوصفه قضيةً خاصّةً بحادثةٍ تاريخية، وقد سعتمن خلال الاستعانة بالقضايا التاريخية الأخرىإلى الحصول على نتيجةٍ واضحةٍ بشأن تناغم أو عدم تناغم تلك الرؤية مع الواقعية الخارجية.

من الجدير ذكره أنّ من بين الصعوبات والتعقيدات الماثلة أمام البحث حول تاريخ التشيّع بنحوٍ عامّ، وتاريخ ظهور التشيّع، وتاريخ التشيّع في مراحله الأولى بنحوٍ خاصّبالإضافة إلى موارد من قبيل الشحّ النسبي في المصادرعبارةٌ عن امتزاج هذه الأبحاث بالأفكار والآراء الكلامية، التي تتجلّى على الدوام سواء في مرحلة البحث والتحقيق أم في مرحلة الحكم بشأن الأبحاث.

إنّ هذه المقالة تعتقد وتتمسّك بتعاليم التشيّع، ولكنّها قد سعت إلى وضع هذا الاعتقاد بوصفه أرضيةً للفهم الذاتي[1] لموضوع التحقيق، وأنْ تعملمن خلال

[١] - مرادف للمصطلح الألماني (Verstehen)، والذي يستعمل له في اللغة الإنجليزية غالبًا مصطلح الـ (Understanding). انظر في هذا الشأن: راد، منوچهر، درون فهمي؛ تحليل منطقي و معناشناختي برخي از مفاهيم اساسي علوم اجتماعي، ج ١، ولا سيما ص ١٦٠١٦٧، پژوهشگاه علوم انساني، طهران، ١٣٥٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

وضع معيارٍ واحدٍ بوصفه هو الأساس والمبنى في مواجهة كلّ واحدٍ من القضايا التاريخيةإلى إدخال معتقدها بشكلٍ مدروسٍ ومنسجمٍ في اختيار المعطيات وتقييمها، دون أنْ تضرّ باعتبار معطياتها وتحليلاتها.

إنّ التقنية التي تمّت الاستفادة منها في هذه المقالة لعرض المعطيات والنتائج هي علم النماذج النوعية[1]. إنّ تقنية علم النماذج تعدّ واحدةً من التقنيات الشائعة في العلوم الإنسانية، وهي بوصفها أداةً للتحقيق ورفع مستوى الدقة في مواجهة مختلف الظواهر شائعة في جميع العلوم، ولا يمكن لأيّ معرفةٍ أنْ تستغني عنها.

إنّ المراد من علم النماذج النوعية، هو معرفة الأنواع المختلفة لظاهرةٍ ما، وبعبارةٍ أدق: التبويب المنهجي للظواهر التابعة لأسرةٍ ومجموعةٍ واحدة، والتي تشترك في مقارنتها وبيان نسبتها إلى سائر أعضاء هذه المجموعة في خصيصةٍ واحدةٍ أو في عددٍ من الخصائص أو السلوكيات، وتختلف عن بعضها في وجوهٍ أُخر، إنّ علم النماذج النوعية يعني بيان هذه المشتركات والاختلافات على أساس معيارٍ عينيّ أو ذهنيّ خاصّ[2]. ويُسمّى وضع هذه الظواهر ضمن أنواع مختلفة باسم التبويب النوعي[3] وتارةً أخرى بالتبويب[4].

---

[١] - Typology.

[٢] - للبحث في هذا الشأن، وكذلك بيان فرق علم النماذج النوعية عن معرفة السطوح والأنماط، انظر: توسلي، غلام عباس، نظريه هاي جامعه شناسي، ص ١٤٢، نشر سمت، ط ١٥، طهران، ١٣٨٨ هـ ش؛ نيك گهر، عبد الحسين، مباني جامعه شناسي ومعرفي تحقيقات كلاسيك جامعه شناسي، ص ٩٢، انتشارات رايزن، طهران، ١٣٦٩ هـ ش؛ بيرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر ساروخاني، ص ٤٣٥، انتشارات كيهان، ط ٣، طهران، ١٣٧٥ هـ ش؛ باقر آباد، افشار، گونه شناسي، في: http://aghorbani.blogfa.com/post-٣٧.aspx بتاريخ: ٣٠ / ٣ / ١٣٩١ هـ ش. وانظر أيضًا: (http://en.wikipedia.org/wiki/Typology_(theology و http://en.wikipedia.org/wiki/Typology و http://www.thefreedictionary.com/typology، جميعها بتاريخ: ١٢ / ٤ / ١٣٩١ هـ ش.

[٣] - Typification.

[٤] - Classifcation.

إنّ (تقنية علم الأنواع) قد سبق لها أنْ حظيت باهتمام الحكماء المسلمين بشكلٍ وآخر في أقسامٍ من علم المنطق، ولا سيّما في مبحث التحليل والتقسيم أيضًا. لقد عمد الجرجاني (٨١٦ هـ) في كتاب التعريفات إلى تعريف التقسيم: بأنّه عبارةٌ عن إضافة قيودٍ مختلفةٍ إلى شيءٍ واحدٍ بحيث ينتج من كلّ واحدٍ منها قسمٌ (نوع) واحد[1]. وقد حظي هذا التعريف بقبولٍ من قبل صدر المتألّهين (١٠٥٠ هـ) أيضًا، فقد فسّره واستعمله بمعنى إضافة قيودٍ مختلفةٍ إلى مَقْسمٍ واحد[2].

وقد عمد ابن بهريز (٨٦٠ هـ)مستلهمًا من أرسطو وربط بحث التقسيم بكتاب المقولات لأرسطوإلى ذكر سبعة أنواعٍ للتقسيم[3]، وقد تمّ بحث اختلاف التحليل والتقسيم في كتابٍ آخر أيضًا[4].

إنّ النقطة التي يجب الالتفات إليها هنا هي أنّ التقسيم في علم المنطق الشائع بين المسلمين، هو مسارٌ وعملياتٌ ذهنية؛ بمعنى أنّ يأخذ المفكر بنظر الاعتبار موضوعًا بوصفه مَقْسمًا، ومن خلال إضافة مختلف القيود، يعمل على تقسيمها إلى أنواعٍ مختلفة، بغض النظر عمّا إذا كان لهذا النوع الجديد تحقّقٌ خارجيّ حقًّا أم لا، أو كان هناك من يؤمن به أم لا. وأمّا معرفة الأنواع في العلوم الاجتماعية فهي في الغالب ناظرةٌ إلى الواقعية الخارجية، وتحصل من طريق ضمّ

[١] - «ضمّ قيود متخالفة بحيث يحصل عن كلّ واحد منهم قسم» (الجرجاني، السيد شريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، ص ٢٩، انتشارات ناصر خسرو، ط ٤، طهران، ١٣٧٠ هـ ش).

[٢] - انظر: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٨، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت، ١٩٨١ م.

[٣] - انظر: ابن بهريز، حدود المنطق (مع كتاب المنطق لابن المقفّع)، ص ١٠١، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ط ١، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

[٤] - انظر: مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٥٢، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، ١٤١٤ هـ. وللوقوف على بحث آخر في هذا الشأن، انظر: التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٤٩٧٤٩٨، ذيل (مدخل التقسيم)، وج ٢، ص ١٣١٧١٣١٩ ذيل (مدخل القسمة)، مكتبة ناشرون، ط ١، بيروت، ١٩٩٦ م.



مختلف الحقائق إلى بعضهاحيث يمكن لهذه الحقائق أنْ تكون أيّ شيءٍ بما في ذلك الآراء المختلفة بشأن موضوعٍ واحدوتشخيص تماهياتها وعدم تماهياتها، ويتمّ تقسيمها بمنطقٍ واضحٍ ومنهجيّ إلى أقسامٍ متنوّعة. ومع ذلك يمكن لدقة نظر الحكماء المسلمين في بحث التقسيم أنْ تكون مهمةً جدًا في بلورة فهمٍ جديدٍ عن معرفة الأنواع وإيجاد الحلول لبعض أنواع الغموض واقتراح أساليبَ جديدةٍ أيضًا.

بالنظر إلى ما تقدّم يمكن القبول بأنّ معرفة الأنواع تعدّ واحدةً من أفضل الأساليب لمعرفة أجزاء وأبعاد وأطراف ظاهرةٍ ما، والعمل على تمييز وتفكيك الظواهر عن بعضها والحيلولة دون التعميمات الاعتباطية، وبالتالي معرفة الحقائق والواقعيات بشكل أدق.

إنّ توظيف تقنية معرفة الأنواع في التحقيقات التاريخية وإمكان ذلك وتطبيقه، جديرٌ بأبحاثٍ وتحقيقاتٍ وتدقيقاتٍ أخرى، ولكن يمكن معرفة أنواع الآراء المرتبطة بظهور التشيّع حتى في حدود حاجة هذه المقالة ومن دون الحاجة إلى المزيد من التأمّلات أيضًا.

إنّ القسم الرابع من أنواع التقسيم من وجهة نظر ابن بهريز، اسم يتمّ وضعه على مختلف الأشياء[1]. وعلى الرغم من أنّ المثال الذي يذكره إنمّا يرتبط بالعينيات، ولكن يمكن استعمال هذا النوع من التقسيم بالنسبة إلى المفاهيم الذهنية أيضًا. إن (الرأي حول ظهور التشيّع) في هذه المقالة، هو اسمٌ قد تمّ وضعه لمختلف القضايا حول ظهور التشيّع. وسوف نسعمن خلال جمع هذه القضايا وتقسيمها إلى أقسامٍ مختلفة، ثم العمل على نقدها ومناقشتهامن أجل العثور على الحقيقة.

---

[١] - «والرابع كالاسم الواقع على أشياء مختلفة، كاسم الكلب الواقع على كلب البر وكلب الماء والكلب المصوّر [والمنحوت والرجل وكلب الجبار]». (ابن بهريز، حدود المنطق (مع كتاب المنطق لابن المقفّع)، ص ١٠١).

الإمامية، الشيعة، الاثنا عشريّة

يجدر بنا قبل الدخول في صلب البحث أنْ نعمل على إيضاح المحور الأصلي لهذا البحث، والبيان الأدق لمسألة التحقيق، من خلال توضيحٍ وشرحٍ مختصرٍ حول بعض العناصر الأصلية. عندما نتحدّث عن ظهور التشيّع، من الواضحٍ أنّهبالنظر إلى تعدّد الفرَق الشيعيةيتعيّن علينا أنْ نحدّد ما هي الفرقة المنشودة لنا في هذا البحث.

إنّ جوهر تفرّق المسلمين بعد رحيل النبي الأكرم ' يعود إلى الاختلاف في وجهات النظر حول خلافته مباشرةً أو كيفية انتقال الإمامة (الخلافة المباشرة). وقد أشار النوبختي في بداية كتابه (فرَق الشيعة) تلويحًا إلى القول بأنّ جذر جميع الاختلافات منذ رحيل النبي الأكرم ﷺ وما بعد ذلك يعود إلى الاختلاف حول الإمامة[1]. كما ذهب الشهرستاني إلى الاعتقاد بأنّه لم يُشهر سيفٌ طوال تاريخ الإسلام من غمده لأمرٍ من الأمور، كما شُهر من أجل الإمامة[2].

بالنظر إلى تعدّد وتنوّع الفرَق والجماعات التي تعتقد بالإمامة المباشر لأمير المؤمنين علي عليه السلام، فقد تمّ العملمن أجل التمييز بين هذه الجماعاتإمّا على وضع أسماءٍ جديدةٍ لها، أو اقتران لفظ الشيعة بصفةٍ أخرى؛ ويمكن الحديث عن ظهور أسماءٍ من قبيل: الفطحية، والواقفية، والشيعة الزيدية، والشيعة الإسماعيلية، بوصفها من الأمثلة والنماذج في هذا الشأن. وإنّ المصطلحات الثلاثة وهي: الإمامية، والشيعة، والاثنا عشرية، هي الأخرى من بين التعابير والمصطلحات التي تستعمل في مختلف المصادر تارة بمعنًى واحدٍ، وتارةً أخرى بمعانٍ

[١] - انظر: النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرَق الشيعة، تصحيح: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، ص ٣، المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م.

[٢] - انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (في هامش الفصل في الملل والأهواء والنحَل)، ج ١، ص ١٦، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م. وفيما يتعلق بالمعايير الكلامية لظهور الفرَق، انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ٢٢٢٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).



متعدّدة[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ الشيعة الاثني عشرية تمثّل واحدةً من الفرَق التي تندرج تحت العنوان العام للشيعة. إنّ النوبختي الذي ألّف واحدًا من أقدم المصادر حول فرَق الشيعة، يرى أنّ لفظ الشيعة يشير إلى مطلق القائلين بإمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام[2]، ومن دون أنْ يذكر عنوان الاثني عشرية بشكل صريح، عمد إلى تطبيق فرقة باسم الإمامية على المفهوم الذي يمكن تطبيقه حاليًا على فرقة الاثني عشرية، بوصفها واحدةً من بين ثلاث عشرة فرقةً ظهرت بعد إمامة الإمام الحسن العسكري عليه السلام[3]. كما تمّ التعريف في كتاب (الفرَق والمقالات) بالشيعة العلوية بمعنى مطلق أتباع أمير المؤمنين إلى مرحلة استشهاد الإمام الحسين عليه السلام[4]، وتم التعريف بالإمامية بوصفهم فرقةً من فرَق الشيعة بشكلٍ يتطابق مع مفهوم الاثني عشرية[5].

وأمّا في القرون اللاحقة فقد شهدنا تقسيماتٍ وتبويباتٍ لمراحل أخرى. فقد عدّ عبد القاهر البغدادي الإمامية ضمن أصناف الروافض الأربعة بالإضافة إلى الزيدية والكيسانية والغلاة[6]، وعدّ الاثني عشرية واحدةً من الفرَق الإمامية الخمسة عشر[7]. وهو في بحثه التفصيلي عن هذه الفرق الخمسة عشر[8] لم يأتِ

[١] - سوف نتحدّث قريبًا حول التعابير والمصطلحات الأخرى تحت عنوان الهوية المطلوبة والهوية المنسوبة إن شاء الله.

[٢] - انظر: النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرَق الشيعة، تصحيح: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، فرَق الشيعة، ص ٤.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٤٦١٥٧، جماعة الاثني عشرية الإمامية.

[٤] - انظر: الأشعري القمي، أبو خلف سعد بن عبد الله، كتاب المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور، ص ٧٠، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٢١٠٦.

[٦] - انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرَق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ٢١، دار المعرفة، بيروت.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٣.

[٨] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٣٧٢.

على ذكر الاثني عشرية. وقد ذهب الشهرستانيوهو المختصّ الشهير في معرفة الفرَق في هذه المرحلةإلى عدّ الإمامية واحدةً من الفرق الشيعية الخمسة[1]، وعمد إلى التعريف بالإمامية بتفصيلٍ نسبي[2]، وأكّد في الوقت نفسه أنّ الإمامية ينقسمون إلى أقسامٍ مختلفة، حيث قال: «ثم إنّ الإمامية لم يلبثوا في تعيين الأئمّة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين على رأي واحد، بل اختلافاتهم أكثر من اختلاف الفرَق كلها»[3].

لا يمكن إنكار حقيقة أنّ تاريخ قرنين ونصف قرنٍ من حضور الأئمّة الأطهار عليهم السلام قد شهد على الدوام ظهور فرقٍ جديدةٍ لم يكتب لها البقاء طويلاً، وهناك منها من سجّل حضوره لمدّةٍ أطول، ثم اندثرت هي الأخرى أيضًا، ولكن هذا الكلام من الشهرستاني بدوره لا يخلو من مبالغةٍ ويبدو أنّه مخالفٌ للواقع. وبطبيعة الحال يمكن التعرّف بشكلٍ جيّدٍ على مسارٍ ظهور الفرق المختلفة ولا سيّما بعد رحيل كلّ واحدٍ من أئمّة الشيعة عليهم السلام في كتابيَ فرَق الشيعة للنوبختي والمقالات والفرَق للأشعري[4].

وعلى كلّ حالٍ فإنّ الشهرستاني قد عدّ الاثني عشرية واحدةً من أصناف الإمامية[5]، وذكر أسماء الأئمّة الاثني عشر على النحو الآتي: المرتضى، والمجتبى، والشهيد، والسجاد، والباقر، والصادق، والكاظم، والرضا، والتقي،

[١] - انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (في هامش الفصل في الملل والأهواء والنحَل)، ج ١، ص ١٩٥.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢١٨٢٢٣.

[٣] - المصدر أعلاه، ص ٢٢٣.

[٤] - لقد تمّ رسم جدول بياني نافع بأهم فرَق الشيعة في أهم المصادر والكتب المشهورة في الملل والنحَل، للوقوف على هذا الجدول انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ٧٣٧٤، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٥] - انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (في هامش الفصل في الملل والأهواء والنحَل)، ج ٢، ص ٥.



والنقي، والزكي، والحجة والقائم والمنتظر[1]. من الواضح بطبيعة الحال أنّ الأسماء والصفات الثلاثة الأخيرة إنّما هي أسماء وصفات للإمام الثاني عشر عليه السلام، ولا تشير إلى ثلاثة أشخاص. ولا يبعد أنْ يكون هذا الأسلوب من الكتابة من تصحيفات المستنسخين.

وكذلك في المرحلة المعاصرة لا يوجد اتفاقٌ في الأنظار والآراء في مفهوم الإمامية؛ فتارةً يتمّ استعمال مصطلح الإمامية للدلالة على المفهوم العام للقائلين بالإمامة المباشرة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأبنائه والأعم من الاثني عشرية[2]، وتارةً أخرى بما يُرادف الاثنى عشرية. من ذلك على سبيل المثال أنّ (دائرة المعارف الإسلامية) على هامش مدخل (الإمامية) لم تأتِ على ذكر شيءٍ، واكتفت بالإحالة إلى مدخل (الاثني عشرية) فقط[3]. وربما تبعًا لهذا المصدر ذهبت (دائرة المعارف بزرگ اسلامي) إلى عدّ هذين المفهومين مفهومًا واحدًا. وبطبيعة الحال فإنّ هذا المصدر الأخير أحال مدخل الاثني عشرية إلى مدخل الإمامية[4].

إنّ مصطلح الإمامية ليس له في الوقت الراهن استعمالٌ شائعٌ على ألسنة العامة من الناس، وربّما لا يكون مألوفًا لدى كثيرٍ منهم، وينطوي على شيءٍ من الغموض، وكذلك مصطلح الاثني عشرية هو الآخر غير متداولٍ على نطاقٍ واسعٍ وإنْ كان مفهومه واضحًا. وإنّ كلمة الشيعة على نحوٍ مطلقٍ تستعمل اليوم من دون

[١] - انظر: المصدر أعلاه.

[٢] - انظر على سبيل المثال: كولبيرغ، إيتان، «از اماميه تا اثنى عشريه»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ألويري، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٢٠١٢٢٠، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش؛ مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامي، ص ٦٧، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨ هـ.

[٣] - See: Encyclopedia of Islam, V ٣, p. ١١٩.

[٤] - انظر: دائرة المعارف بزرگ اسلامي، بإشراف: السيد كاظم الموسوي البجنوردي، ج ١٠، مدخل الإمامية. مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

قيدٍ للدلالة على مفهوم الشيعة الاثني عشرية الإمامية على نطاقٍ واسعٍ وبشكلٍ مفهوم. وبطبيعة الحال فإنّ الفقهاء والمتكلّمين الشيعة بدورهم يستعملون كلمة الإمامية أحيانًا في مفهوم أعمّ من جميع الشيعة، ولكنهم يستعملونها في أغلب الموارد الواردة في نصوصهم للدلالة على ما يرادف الشيعة الاثني عشرية. وعلى كلّ حال، فإنّ المراد من التشيّع في هذه المقالة هو التشيّع الاثنا عشري، ولو تمّ استعمال مصطلحات أخرى تبعًا للمصادر الكلامية وكتب الملل والنحل، فإنّ المراد على الدوام هو هذا المعنى والمفهوم. ومن الواضح بداهة أنّ الاتجاهات الفرعية والهامشية للتشيّع الاثني عشري غير مرادة لنا أيضًا[1].

إنّ تاريخ ظهور كثيرٍ من الفرق الشيعية الأصلية، من قبيل: الزيدية، والفطحية، والواقفية واضح، بيد أنّ ظهور التشيّع الاثني عشري كان وما يزال موضع بحثٍ ونقاشٍ متنوّع. وإنّ هذه المقالة تختصّ بهذا الموضوع.

وربما لا يخلو التذكير بهذه النقطة من فائدة، وهي أنّ مصطلح (الشيعة) يُطلق اليوم في قبال أهل السُنّة، وربما كان التقسيم الأكثر استعمالاً للمسلمين هو تقسيمهم إلى طائفتين كبيرتين، وهما: الشيعة والسُنّة، وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ أصل هذا التقسيم يعود إلى كيفية الاعتقاد بالإمامة. وفي الكتابات المعاصرة يتم التأسيس أحيانًا على هذا المبنى وهو أنّ تقسيم المسلمين إلى شيعة وسُنّة إنّما يقوم على أساس الاختلافات السياسية البحتة[2]، وتارةً أخرى يُعزى جوهر هذا التقسيم إلى الارتباط القائم بين عرب الشمال وعرب الجنوب[3]. وقد ذهب بعض

[١] - للوقوف على التقسيمات الخمسة للشيعة في عصر الإماميين الصادقين عليهما السلام: (التشيّع السياسي والجماهيري، والفقهاء المعتدلون، والمتكلّمون الشيعة، والغلاة، والمفوّضة أو الغلاة الباطنية)، انظر: شفيعي، سعيد، «دسته بندي هاي شيعيان در عصر صادقين (عليهما السلام)»، فصلنامه شيعه شناسي، السنة الرابعة، العدد: ١٥، ص ١٩٩٢٣٣، خريف عام ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - انظر: جعفري، السيد حسين محمد، تشيّع در مسير تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد تقي آية الله، ص ١٥، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦.

المستشرقين إلى ربط العلاقة العامة بين الشيعة والسُنّة بالعلاقة بين البروتستانت والكاثوليك، أو العلاقة بين الساميين والآريين، وقد تعرّض هذا الربط بطبيعة الحال إلى النقد والإبطال من قبل بعض المستشرقين الآخرين[1]. ولا شكّ في أنّه لا يمكن الاتفاق مع أيّ واحدٍ من هذه التقسيمات[2].

وفي تعريف التشيّع الاثني عشري يذهب كاتب السطور إلى إمكان القول بأنّ التشيّع الاثني عشري بنظرةٍ عامة في موضوع الإمامة[3]، عبارةٌ عن الاعتقاد بـ:

[١] See: Bernard, "The Shi'a in Islamic History", **Shi'ism Resistance and Revolution**, p. ٣٠ - ٢١.

[٢] - ويجدر بالإضافة إلى الاستعمال الشائع والمقبول لمصطلح الشيعة، أنْ نكثر بوصفنا من الشيعة من استعمال مصطلح مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تعابيرنا أكثر من ذي قبل. فإنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام تحتوي على كامل المفهوم المراد من الشيعة، ومن ناحية أخرى فإنّ هذا المصطلح لا يحتاج إلى المزيد من التوضيح والتقييد في إطار التمييز بين مختلف فرَق الشيعة، وهو بالإضافة إلى ذلك يخلو من سلبيات بعض الاتجاهات الشيعية على طول التاريخ. وكذلك بالنظر إلى الموقع الفذ والفريد لأهل البيت عليهم السلام في العالم الإسلامي، فإنّ هذا المصطلح يحظى بالإقبال التقريبي الأكبر، وإنّه في التعامل مع إخوتنا من أهل السُنّة يحظى بمكانة مقبولةٍ بنحوٍ أكبر أيضًا.

[٣] - للوقوف على الآراء الأخرى ومعتقدات الشيعة في هذا الشأن، انظر: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط ٢، قم، ١٤١٤ هـ؛ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط ١، قم، ١٤١٣ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، العقائد الجعفرية، تصحيح: إبراهيم بهادري، مكتبة النشر الإسلامي، ط ١، قم، ١٤١١ هـ؛ الشيخ المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية: تحقيق: حامد حنفي، انتشارات أنصاريان، ط ١٢، قم، ١٣٨٧ هـ ش؛ كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، العقائد الجعفرية، تصحيح: مهدي شمس الدين، انتشارات أنصاريان، ط ٣، قم، ١٤٢٥ هـ؛ الموسوي الزنجاني، السيد إبراهيم، عقائد الإمامية الاثني عشرية (ثلاثة مجلدات)، مؤسسة الأعلمي، ط ٣، بيروت؛ الأمين، السيد محسن، عقائد الإمامية (المجلّد الأول والثاني لأعيان الشيعة)، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٦ هـ؛ پاكتچي، أحمد، مدخل «الإمامية» في دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ١٠، ص ١٦٠١٦١، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. وولوقوف على مسار الأفكار الكلامية وتطوّر علم الكلام، انظر» المصدر ذاته، ص ١٦٣١٦٧؛ جعفريان، رسول، اطلس شيعه، ص ١٢١٣، سازمان جغرافيايي نيروهاي مسلح، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. نقلاً عن كتاب بعنوان (معتقد الإمامية) والذي تمّت ترجمته إلى اللغة الفارسية في القرن الهجري السابع ضمن ترجمة قسم من كلام (غنية النزوع) لابن زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ).

ـ اختصاص الخلافة الشاملة لرسول الله ' في جميع الأمور باستثناء نزول الوحي بعد رحيله بأمير المؤمنين علي عليه السلام والأئمّة الأحد عشر من أولاده المنتجبين عليهم السلام.

ـ اختيار جميع هؤلاء الأئمّة الأطهار عليهم السلام بطريق التنصيب.

ـ حصول هؤلاء الأئمّة على رعاية خاصّةٍ من قبل الله سبحانه وتعالى في جميع صفات وخصائص النبيّ الأكرم ' باستثناء نزول الوحي.

ـ الإعلان عن تنصيب الأئمّة الأطهار عليهم السلام إلى الناس من طريق النصّ.

ـ غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام.

ـ قيام الارتباط والعلاقة الولائية بين الأئمّة الأطهار عليهم السلام وبين أتباعهم، وضرورة العمل على ترسيخ وتعميق هذه العلاقة[1].

الهوية المطلوبة والهوية المنسوبة

لو ألقينا نظرةً من زاوية أوسع إلى مختلف المصادر التي تحدّثت عن الشيعة والتشيّع، سوف نواجه كثيراً من المفردات والمصطلحات التي تمّت تسمية الشيعة بها. وبالإضافة إلى مصطلح الإمامية والشيعة والاثني عشرية، يمكن إضافة مفردات أخرى للدلالة على هذا المعنى في الاستعمالات الأخرى، من قبيل: الرافضة، والملاحدة، والقرامطة، والباطنية، والمؤمن، والمستبصر والموافق أيضًا[2]. إنّ النقطة المهمة بشأن هذه التسميات تكمن في القيمة الإيجابية أو

[١] - إنّه لمن دواعي الحزن ألاّ يكون هناك سوى قليلٍ من المصادر حول هذا المفهوم الجوهري في التشيع خلافًا للمفاهيم السابقة، وإنّ أهم المصادر الاعتقادية لدى الشيعة إنّما تختص ببحث وبيان الشبهات المذكورة بالنسبة إلى المفاهيم الأربعة الأولى والإجابة عنها. وربما لا يزال الكتاب الأنسب الذي تمّ تأليفه في هذا الشأن هو كتاب الشهيد مرتضى المطهري بعنوان ولاءها و ولايتها. (انظر: المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٣، ص ٢٥٣٣٠٧، انتشارات صدرا، طهران). (مصدر فارسي).

[٢] - للوقوف على مباحث معرفة الألفاظ، انظر أيضًا: نوري، محمد موسى، «ويژگي هاي جريان تشيع در عصر نبوي صلى الله عليه وآله وسلم»، مجلة شيعه شناسي، السنة الخامسة، العدد: ١٧،ص ٧٠٧١،=



السلبية الكامنة فيها، والتي تعود بجذورها إلى الرؤية الشخصية التي يمتلكها أولئك الذين يضعون هذه التسميات؛ فإنْ كان المسمّي محبًّا للشيعة، أو كان قلبه في الحدّ الأدنى خاليًا من بغضهم، فإنّه سوف يذكرهم بتسميات ذات قيمةٍ إيجابية، وأمّا إذا كان يبغضهم فإنّه سوف يذكرهم بتسمياتٍ ذات قيمةٍ سلبية.

إنّ هذه الأسماء والتسميات تعدّ وسيلةً لإظهار الهوية. إنّ السؤال القائل: ما هي الهوية الشيعية، وما هي العناصر المؤلِّفة لها؟ مسألة[1]، ومن هو الذي يتحدّث عن الهوية الشيعية والذي يسعى إلى تعداد العناصر المؤلّفة لها مسألة أخرى. يقول مؤلّف كتاب (الشيعة العرب؛ المسلمون المنسيون): «إنّ الشيعة بالإضافة إلى العناصر الداخلية التي تنشأ بطبيعة الحال من عقائدهم وأعمالهم المشتركة، لديهم هويةٌ منسوبةٌ أيضًا؛ بمعنى عناصر من الهوية قد نسبها الآخرون إلى الشيعة. في القرن التاسع عمد التيار السني الغالب إلى وسم الشيعة بوسم الرافضة؛ بمعنى أنّهم رفضوا مسار الخلافة بعد رحيل النبي، ورفضوا أساس مشروعية سلسلة السلطات التي حكمت المسلمين ... يضاف إلى ذلك أنّه لا شكّ في أنّ الوسم يُشير تلويحًا إلى الابتداع، ويعبرّ عن رفض المفاهيم الإسلامية (السُنيّة) الغالبة، والانحراف المذهبي على نحو الاحتمال، وبطبيعة الحال ليس هنا بين (الرافضة) وبين (المرفوضين) الذين تمّ رفضهم وطردهم من كيان الأمّة الإسلامية، سوى خطوة قصيرة»[2].

=ربيع عام ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١] - انظر في هذا الشأن: ألويري، محسن، تأملاتي پيرامون چيستي هويت؛ جوهره فرهنگيسند چشم انداز، مجموعه مقالات همايش ملي سند چشم انداز جمهوري اسلامي إيران در افق ١٤٠٤ (ظرفيت ها و بايستگي ها؛ چالشها و فرصت ها)، ج ١، ص ٥٢٩٥٤٨، دبيرخانه مجمع تشخيص مصلحت نظام، شهر اسفند (١٢)، عام ١٣٨٥ هـ ش (مصدر فارسي)؛ فولر، غراهام اي.؛ رند رحيم، فرانكه، شيعيان عرب؛ مسلمانان فراموش شده، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: خديجة تبريزي، الفصل الأوّل، ولا سيّما ص ٥١، مؤسسة شيعه شناسي، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٢٥٣.

وقد أشار مؤلّف كتاب (تبصرة العوام) إلى هذا البحث على نحوٍ بديعٍ أيضًا؛ فقد أشار في الباب الرابع من هذا الكتابوهو الباب الخاصّ بأصل الفرق الإسلامية ومقالاتهمإلى أنّ جذور جميع الفرَق الإسلامية تعود إلى فرقتين وهما: السُنّة والشيعة، ثم قال: «اعلم أنّ أصل هذه الثلاثة والسبعين فرقة إنّما هي فرقتان، ولكلّ واحدٍ من هاتين الفرقتين اسمان أحدهما محمود والآخر مذموم. أمّا الأصل الأول فهم قوم يعدّون أنفسهم من أهل السُنّة والجماعة، وهذا هو اسمهم المحمود، وأمّا خصمهم فيسميهم بالنواصب وهو اسم مذموم. والأصل الثاني قوم يسمّون أنفسهم بالشيعة وأهل الإيمان، وخصمهم يسميهم بالروافض، وإنّ هذا الاسم عند الخصم يُشعر بالذم»[1].

إنّ بحث الهوية المطلوبة والهوية المنسوبة، أو على حدّ تعبير مؤلّف كتاب (تبصرة العوام) الاسم المحمود والاسم المذموم، يُعدّ واحدًا من العناصر المؤثّرة على الآراء المرتبطة بظهور التشيّع، وسوف نشير فيما يلي إلى كيفية تأثير ذلك.

تقسيم الآراء حول تاريخ ظهور التشيّع

إنّ المعيار الأصلي المنشود في هذه المقالة لتقسيم ومعرفة أنواع الآراء المرتبطة بظهور التشيّع، يتمثّل في المدّة الزمنية لظهور التشيّع؛ وإنْ كان زمن الظهور في الغالب يرتبط في الغالب بمعايير أخرى من قبيل المعيار الكلامي والاعتقادي أيضًا. وفي التقسيمات الفرعية كانت هناك بطبيعة الحال معايير أخرى منشودة أيضًا، إذ يمكن تشخيصها بيُسرٍ من خلال المرور بالتقسيم أدناه. إنّ تقسيم الآراء إلى الآراء التي تذهب إلى القول بوجود مناشئ دينيةٍ داخليةٍ أو مناشئ دينيةٍ خارجيةٍ لظهور التشيّع، يكون في أغلب مصاديقه منبثقًا عن تلك النقطة التي تمّ

[١] - الحسني الرازي، السيد مرتضى بن داعي، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، تصحيح: عباس إقبال آشتياني، ص ٢٨، نشر أساطير، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش. (مصدر فارسي). يجب علي الاعتراف بأنّي مدين في الوقوف على هذه العبارة من مؤلّف كتاب تبصرة العوام إلى السيد علي آقا نوري، انظر: خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ٧٨٧٩، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).



بيانها بشأن الهوية المطلوبة والهوية المنسوبة.

إنّ الآراء بشأن تاريخ ظهور التشيّع[1] تنقسم إلى قسمين عامّين، وهما: ظهور التشيّع في مقطعٍ خاصّ، وظهور التشيّع في مرحلةٍ زمنيةٍ بعينها، وإنّ كلّ واحدٍ من هذين النوعين الأصليين يشتمل على أنواعٍ فرعيةٍ متعددة، ويمكن بيان هذه الأنواع على النحو الآتي:

ظهور الشيعة في مقطعٍ معيّن

أولاً: آراء ظهور الشيعة في عصر النبيّ الأكرم ﷺ:

١- الرأي المتمحور حول النصّ على أساس الاستدلال باستعمال لفظ الشيعة من قبل النبيّ الأكرم ﷺ.

٢- الرأي المتمحور حول الأحداث والوقائع على أساس الاستدلال ببعض مواقف النبيّ الأكرم ﷺ، من قبيل: قضية يوم الدار، ويوم الغدير.

٣- الرأي المتمحور حول الشخص على أساس الاستدلال بالسلوك المختلف لأمير المؤمنين علي عليه السلام وأصحابه في عصر النبيّ الأكرم ‘.

٤- الرأي المتمحور حول المجتمع على أساس الاستدلال بالتناقضات القائمة في المجتمع الإسلامي الأول.

٥- الرأي المتمحور حول العقل على أساس الاستدلال العقلي بشأن مقتضى الدعوة النبوية وطبيعتها، والربط بين النبوّة والإمامة.

٦- الرأي المتمحور حول التفكير على أساس الاستدلال بوجود فكر وفهم

[١] - ربما كان أقدم مصدر من بين المصادر المعاصرة التي جمعت الآراء المختلفة حول ظهور التشيّع هو كتاب (جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول) لمؤلفته الدكتورة سميرة مختار الليثي. وقد حظي هذا الموضوع حاليًا بالاهتمام في كثيرٍ من المصادر.

متميّز للإسلام والسيرة النبوية في عصر حضور النبي الأكرم ' بالقياس إلى سائر الأفهام الأخرى للإسلام والسيرة النبوية.

٧- الرأي المتمحور حول الدين على أساس الاستدلال باتحاد الرؤية الشيعية مع الدين الإسلامي، وعدم صوابية التعبير بظهور التشيّع.

ثانيًا: آراء ظهور التشيّع في مرحلة ما بعد رحيل النبي الأكرم :

١ - الرأي القائل بأنّ للتشيّع منشأً دينيًا داخليًا:

١ / - ظهور التشيّع في يوم رحيل النبيّ الأكرم '.

٢ / - ظهور التشيّع في يوم السقيفة.

٣ / - ظهور التشيّع في عصر خلافة عثمان بن عفان.

٤ / - ظهور التشيّع في أحداث مقتل عثمان بن عفان.

٥ / - ظهور التشيّع في عصر خلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

٦ / - ظهور التشيّع خلال أحداث معركة الجمل.

٧ / - ظهور التشيّع بعد حادثة التحكيم.

٨ / - ظهور التشيّع بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام.

٩ / - ظهور التشيّع بعد مقتل المختار في الكوفة.

١٠ / - ظهور التشيّع في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

١١ / - ظهور التشيّع في عصر الغيبة الصغرى.

١٢ / - ظهور التشيّع في العصر البويهي.

٢- الرأي القائل بوجود منشأ خارجيّ للتشيّع:

١ / - ظهور التشيّع على يد عبد الله بن سبأ.

٢ / - ظهور التشيّع على يد الفرس.



ظهور التشيع عبر التاريخ بشكلٍ تدريجي:

أولاً: الرأي المنعكس في مقالة (من الإمامية إلى الاثني عشرية)، وهو الرأي القائل بأنّ الظهور التدريجي للتشيّع الاثني عشري كان متأثّرًا بالأزمات الفكرية والضغوط السياسة في مرحلةٍ زمنيةٍ تبدأ من القرن الإسلامي الأول إلى القرن الهجري الرابع من قبل المتكلّمين من الشيعة.

ثانيًا: الرأي الذي يمكن استنباطه من كتاب (مكتب در فرايند تكامل)؛ وهو الظهور التدريجي للتشيّع الاثني عشري بتأثيرٍ من أزمة القيادة السياسية والأسئلة الاعتقادية في المدّة الزمنية الممتدّة من القرن الإسلامي الأول إلى القرن الهجري الرابع من قبل المحدّثين والمتكلّمين من الشيعة.

ثالثًا: الرأي المنعكس في مدخل (الإمامة) من موسوعة (دائرة المعارف بزرگ اسلامي)، وهو الرأي القائل بأنّ الوعي التدريجي والطبيعي من دون تخطيطٍ سابقٍ من قبل العلماء والمتكلّمين من الإمامية قد أدّى إلى اعتقادٍ راسخٍ وضاربٍ في القِدم يقوم على غيبة واحدٍ من أئمتهم، وانتهاء سلسلة الإمامة بشخص الإمام الثاني عشر عليه السلام وبدية عصر الغيبة.

نقد ومناقشة الآراء

من المناسب هنا مناقشة هذه الآراء وبحثها، ليتّضح ما إذا كان بمقدورنا الدفاع عن واحدٍ منها بوصفه هو الرأي المتطابق مع الواقع، أم يجب البحث عن حلٍّ آخر واقتراح رأيٍ جديد.

ظهور التشيّع في مقطعٍ زمنيٍّ معيّن

كما سبق أنْ أشرنا يمكن تقسيم هذا الرأي إلى قسمين رئيسين، وهما أولاً: الآراء القائلة بظهور التشيّع في عصر النبيّ الأكرم ‘. وثانيًا: الآراء القائلة بظهور التشيّع بعد رحيل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

أولًا: ظهور التشيّع في عصر النبي الأكرم ﷺ

إنّ القائلين بهذا الرأيوهم أغلب الشيعةلا يكتفون بمجرّد القول بأنّ تأسيس التشيّع كان في عصر النبي الأكرم ﷺ فقط، وإنّما يقولون بأنّ النبيّ الأكرم كان هو المؤسّس للتشيّع أيضًا. وقد تم بيان هذه النظرية من قبل عددٍ ملحوظٍ من المفكّرين المعاصرين[1]. إنّ هذا الرأي ينقسم من حيث كيفية الاستدلال إلى سبعة أقسامٍ فرعيةٍ أو تركيب منها، وذلك على النحو الآتي:

١الرأي المتمحور حول النصّ على أساس الاستدلال باستعمال لفظ الشيعة من قبل النبيّ الأكرم ﷺ

إنّ هذا الاستدلال هو الأكثر شيوعًا لإثبات ظهور التشيّع في العصر النبوي. وإنّ خلاصة هذا الاستدلال تقوم على هذا الاعتقاد القائل بأنّ النبيّ الأكرم ﷺ

[١] - لقد عمد آتام في مقالة «نظريه پيدايش تشيّع در زمان پيامبر اسلام ﷺ»، (مجلة: سخن تاريخ، العدد: ٣، ص ٤٢٢، صيف عام ١٣٧٨ هـ ش)، إلى التعريف بالقائلين بهذا الرأي، وهم: كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، ص ٢٠، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ط ١، قم، ١٤١٥ هـ؛ المظفر، الشيخ محمد رضا، السقيفة، تحقيق: محمود المظفر، ص ٢٨٦٠، انتشارات انصاريان، ط ٣، قم، ١٤١٥ هـ؛ زين العاملي، محمد حسين، الشيعة في التاريخ، ص ٣٤، دار الآثار، ط ٢، بيروت، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م؛ مغنية، الشيخ محمد جواد، الشيعة في الميزان، ص ٢٤، دار التعارف للمطبوعات، ط ٤، بيروت، ١٣٩٩ هـ؛ نعمة، عبد الله، روح التشيّع، ص ٣٠، دار البلاغة، بيروت؛ گلپينارلي، عبد الباقي، مذاهب اسلامي و تشيّع در مسير تاريخ، ص ٢٦٣١، انتشارات انصاريان، ط ٢، قم، ١٤١١ هـ. وقد ذكر هؤلاء المؤلّفون مستندات هذا الرأي في أعمالهم. كما نسب الرأي القائل بظهور التشيّع في عصر النبي الأكرم ﷺ إلى الأشعر القمّي، والنوبختي، وأبي حاتم الرازي (٣٢٢ هـ)، انظر: سخن تاريخ، العدد: ٣، ص ٥٦، صيف عام ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي). كما يمكن إضافة شواهد اخرى إلى هذه الفهرسة، ومن بينها: سعيد، حسن، الرسول والشيعة، كتابخانه مسجد چهل ستون، طهران، ١٣٩٨ هـ، (وقد طبع هذا الكتاب مرّة في الكويت، انظر: سعيد، حسن، الرسول والشيعة، مكتبة الألفين، الكويت، وترجم إلى اللغة الفارسية تحت عنوان: شناخت شيعه، انظر: سعيد، حسن، شناخت شيعه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي پيشوائي، حسينيه عماد زاده، ط ٢، كتابخانه مسجد چهل ستون، إصفهان، ١٣٧٥ هـ ش)؛ سبحاني، جعفر، تشيع از چه زماني پديد آمده است؟، بتاريخ: ١٣ / ٤ / ١٣٩١ هـ ش، في الرابط أدناه:

html.١٥٨٤٠/item/http://www.shafaqna.com/persian/component/k٢

قد استعمل مفردة الشيعة في الإشارة إلى أتباع الإمام علي عليه السلام، وبذلك يكون قد أسّس التشيّع بنفسه. من ذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشار إلى الإمام علي عليه السلام، وقال: «إنّ هذا وشيعتَه لهم الفائزون»[1]. وقال مخاطبًا الإمام علي عليه السلام في موضع آخر: «يا عَلِي، تَرِدُ عَلَيّ أنت وشيعتُك راضين مرضيين»[2].

بالنظر إلى ذكر هذا الاستدلال في مختلف المصادر بكثرة، من المناسب التأمّل فيه بنحوٍ أكبر. إنّ النقد الذي يتوجّه إلى هذا الرأي هو أنّ كلمة الشيعة في تلك المرحلة كانت تستعمل في مفهوم مطلق التابع؛ وعليه لا يمكن أخذه بوصفه مصطلحًا سوف يُستعمل في المراحل اللاحقة. إنّنا في اللغة نعرف كلمات مثل المشايعة والتشييع المأخوذتين من مادّة الشيعة والتشيّع. إنّ هذه الكلمة كان لها استعمالٌ واسعٌ بمعناها اللغوي في صدر الإسلام. إنّ مفردة الشيعة استنادًا إلى أكثر المصادر اللغوية[3]، وكذلك في استعمالها القرآني، ترد بمعنى التابع[4]. إنّ هذه المفردة التي ورد استعمال مشتقاتها في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرّة، لم

[١] - السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٦، ص ٣٧٩، تفسير الآية رقم ٧ من سورة البيّنة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤١٤ هـ.

[٢] - الحبري الكوفي، أبو عبد الله الحسين بن الحكم، تفسير الحبري، ص ٣٧٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، بيروت، ١٤٠٨ هـ. وللوقوف على موارد استعمال عبارة شيعة علي عليه السلام في الحديث، انظر: آتام، تورغوت، «نظريه پيدايش تشيّع در زمان پيامبر اسلام صلى الله عليه وآله وسلم»، مجلة: سخن تاريخ، العدد: ٣، ص ٩١٠، صيف عام ١٣٧٨ هـ ش. (مصدر فارسي)، وفي الروايات الواردة في تفسير الآيات، انظر: الحبري الكوفي، أبو عبد الله الحسين بن الحكم، تفسير الحبري، ص ١٠١٣.

[٣] - انظر: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (أربعة مجلدات)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار (ستة مجلدات)، ج ٢، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت، ١٣٧٦ هـ؛ ابن منظور الأفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٧، ص ٢٥٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

[٤] - انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٣٩٨، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م.

تحمل في المجموع قيمةً إيجابية[1] سوى في ثلاثة موارد منها[2]. وعليه لا يمكن الاستناد إلى الاستعمال القرآني لهذه المفردة لإثبات هذا الادعاء أبدًا.

وفيما يتعلّق باستعمال هذه المفردة من قبل النبيّ الأكرم ﷺ لا بدّ من الالتفات أيضًا إلى أنّها كانت في تلك المرحلة والمرحلة القريبة منها تستعمل بمعنى التابع[3]، ولم يكن هناك أيّ حصر في استعمالها بشأن أمير المؤمنين علي عليه السلام.

[١] - من ذلك على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (سورة الأنعام (٦): ٦٥). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة الأنعام (٦): ١٥٩). وقوله تعالى: (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (سورة القصص (٢٨): ٤. وقوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (سورة الروم (٣٠): ٣٢).

[٢] - مرتان في الآية رقم ١٥ من سورة القصص، بشأن شيعة النبي موسى عليه السلام: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾. ومرّة واحدة بشأن النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾.

[٣] - من ذلك: «قال أبو الخطّاب: بلغ مروان أنّ أبا مسلم وقحطبة وأصحاب الرايات السود وأشياعهم شيعة لإبراهيم»، كاتب مجهول، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ص ٣٩٣، دار الطليعة، بيروت، ١٣٩١ هـ؛ و«... وذلك أنّ شيعة ولد العباس افترقت بعد إبراهيم» (المصدر ذاته، ص ٤٠٣)؛ و«وإنّ المختار بن أبي عبيد الثقفي جعل يختلف بالكوفة إلى شيعة بني هاشم» (الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: كمال الدين شبال، ص ٢٨٨، انتشارات الرضي، قم)؛ و«وكان من شيعة عثمان رضي الله عنه» (ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج ٥، ص ٢٣٧، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م)؛ و«وهو معاوية بن حديج الذي كان من شيعة معاوية بن أبي سفيان» (ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ج ٤، ص ٣٠٣، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م)؛ و«إلى أنْ صار في كلّ بلد من شيعة بني العباس من يحمل السلاح» (ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، ص ٥٩، دار الآفاق العربية، ط ١، القاهرة، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م)؛ و«وشيعة محمد بن الحنفية يزعمون أنّه لم يمت» (البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي،=

ومن هنا فقد عمد بعض المؤلّفين إلى ذكر شيعتين متقابلتين في تلك المرحلة، وهما: شيعة آل البيت، وشيعة بني أمية[1]. وبطبيعة الحال لا يمكن إنكار حقيقة أنّ هذه المفردة سوف تفقد معناها اللغوي الخاصّ لاحقًا، حيث سوف تطلق بوصفها عنوانًا خاصًا يُشار به إلى أتباع الإمام علي عليه السلام[2].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذا الاستدلال إنّما تبلور في ظلّ الخلط بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي لمفردة الشيعة، وعليه لا يمكن الاستناد إلى ذلك في موضوع على هذا المستوى من الأهمية. إنّ استعمال عبارة شيعة علي عليه السلام في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لا يمكن أنْ يكون بمعنى الشيعة في المفهوم الاصطلاحي لها، ونحن عندما نتحدّث عن ظهور الشيعة، فإنّما نريد المفهوم الاصطلاحي للشيعة وليس المفهوم اللغوي لها، ولا ينبغي الخلط بين هذين المفهومين؛ بمعنى أنّ هذه الكلمة كانت في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله تستعمل في مفهومها

=ج ٢، ص ٢٠٢، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٤١٧ هـ)؛ و»فكان يحرّضنا ويحضّنا ويقول إنّ شيعة الله يقتلونهم بنصيبين» (المصدر ذاته، ج ٦، ص ٤٢٦)؛ و»وأنصار الضعيف، وشيعة الرسول وآل الرسول» (المصدر ذاته، ص ٤٣٠)؛ و»اسمه الحصين وسمّاه رسول الله صلى الله عليه وآله عبد الله، وهو من شيعة عثمان بن عفان روى عنه» (المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ج ٥، ص ١١٨، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد)؛ و»كان جماعة من بني هاشم وشيعة المهدي خاضوا في خلع عيسى بن موسى من الولاية» (ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ج ٣، ص ٢٦١، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م)؛ و»ينادي من أعلى القصر بأعلى صوته: ألا يا شيعة مسلم بن عقيل! ألا يا شيعة الحسين بن علي!» (ابن أعثم اكوفي، كتاب الفتوح، تحقيق: علي شيري، ج ٥، ص ٥٠، دار الأضواء، ط ١، بيروت، ١٤١١ هـ)؛ و»فصاح بهم الحسين رضي الله عنه: ويحكم يا شيعة آب ابي سفيان»! (المصدر ذاته، ص ١١٧)؛ و»فرفع مصعب رأسه إليهم، فقال: الحمد لله الذي أمكن منكم يا شيعة الدجّال! قال: فتكلم رجلٌ منهم يقال له بحير بن عبد الله السلمي، فقال: لا والله ما نحن بشيعة الدجّال، ولكنّا شيعة آل محمد صلى الله عليه وآله» (المصدر ذاته، ج ٦، ص ٢٩٢).

[١] - انظر: الموسوي، هاشم، التشيّع، نشأته، معالمه، ص ٤١، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.

[٢] - وعلى هذا الأساس لا شك في أنّ المراد من الشيعة في قضايا مثل: «وأهل قم شيعة غالية قد تركوا الجماعات وعطلوا الجامع إلى أن ألزمهم ركن الدولة عمارته ولزومه: (المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٣٩٥، مكتبة مدبولي، ط ٣، القاهرة، ١٤١١ هـ)، و»ونصف الأهواز شيعة» (المصدر ذاته، ص ٤١٥) هم الإمامية قطعًا.

ومعناها اللغوي أيضًا، وإنّ عبارة شيعة علي عليه السلام التي استعملها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم عدّة مرّات، إنّما كانت ناظرةً إلى المفهوم اللغوي، وبذلك فإنّها تختلف عن المفهوم الاصطلاحي للشيعة الذي سوف يشيع لاحقًا.

وربما بسبب هذا الإشكال الوارد على هذا الاستدلال، لم يتخذ بعض المنظّرين من أمثال الشهيد الصدرالذي كان يُتوقع منه أنْ يتحدّث عن ذلك في كتابه (نشأة التشيّع والشيعة)موقفًا واضحًا حول ظهور هذه الكلمة بوصفها مصطلحًا[1]، بل قال صراحة في المقدّمة التي كتبها على مؤلّف الراحل الدكتور عبد الله فيّاض:»لا يجوز أنْ نقرن ولادة الأطروحة الشيعية، في إطار الرسالة الإسلامية، بولادة كلمة «الشيعة» أو «التشيّع» كمصطلحٍ واسمٍ خاصٍّ لفرقةٍ محددة من المسلمين؛ لأنّ ولادة الأسماء والمصطلحات شيءٌ، ونشوء المحتوى وواقع الاتجاه والأطروحة شيءٌ آخر، فإذا كنّا لا نجد كلمة «الشيعة» في اللغة السائدة في حياة الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلم)، أو بعد وفاته، فلا يعني هذا أنّ الأطروحة والاتجاه الشيعي لم يكن موجودًا»[2].

ثم أخذ لفظ الشيعة يستعمل لاحقًا في أتباع علي عليه السلام، وتعيّن استعماله في هذا المعنى الجديد. وليس هناك من مرحلةٍ زمنيةٍ يمكن بياها لتعيّن هذا المصطلح في إطار الإشارة إلى أتباع علي عليه السلام. وبعبارةٍ أخرى: لا يوجد تحديد لمدّةٍ زمنيةٍ شاع فيها استعمال هذا المصطلح.

[١] - انظر: الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيّع والشيعة، تحقيق: عبد الجبار شرارة، ص ٦٣٥٨، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٣، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

[٢] - فيّاض، عبد الله، پيدايش و گسترش تشيّع (الترجمة الفارسية لكتاب تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جواد خاتمي، مع مقدمة الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، ص ٨، انتشارات ابن يمين، سبزوار، ١٣٨٢ هـ ش.

٢- الرأي المتمحور حول الأحداث والوقائع على أساس الاستدلال ببعض مواقف النبي الأكرم ﷺ، مثل: قضية يوم الدار، ويوم الغدير

هناك كثيرٌ من الروايات الواردة بشأن الاهتمام والرعاية الخاصّة من قبل النبيّ الأكرم ﷺ بأمير المؤمنين علي عليه السلام. وقد كان يُستفاد من هذه الروايات في مصادرنا المتقدّمة في الغالب لإثبات فضيلة الإمام علي عليه السلام وتقدّمه على سائر الصحابة؛ بيد أنّ بعض الكتّاب قد استفاد من هذه الروايات لإثبات وجود التشيّع في العصر النبوي أيضًا. وإنّ أهمّ هذه الأحداث هي مسائل من قبيل: يوم الدار، وليلة المبيت، وضربة علي عليه السلام يوم الخندق، وفتح خيبر، وغزوة تبوك، وحديث المنزلة، وبيعة الغدير. يرى هؤلاء الأشخاص أنّ هذه الأحداث تلقي الضوء على وجود تيارٍ مختلفٍ عن الآخرين في ذلك العصر، وإنّ هذا التيار هو تيار التشيّع[1].

إنّ هذا الاستدلال متينٌ في حدّ ذاته، ولكن من الواضح أنّ كلامنا يدور حول المدّة الزمنية التي تشكّل فيها التشيّع الاثنا عشري بمفهومه الراهن، في حين أنّه لا يمكن أنْ نثبت من خلال هذه الأدلّة وجود هذا المفهوم على هذه الشاكلة في عصر النبيّ الأكرم ﷺ كما هو واضح. وسوف تكون لنا عودةٌ أخرى بطبيعة الحال إلى هذا الاستدلال والأدلة الأخرى الخاصّة بإثبات وجود التشيّع في عصر النبيّ الأكرم ﷺ عند الوصول إلى تلخيص المقالة، وسوف نقدّم هناك مقترحًا لكيفية الاستناد إليها.

[١] - انظر على سبيل المثال: الحسيني الروحاني، مهدي، بحوث مع أهل السُنّة والسلفية (رسالة تبحث في عدّة مسائل مهمّة يختلف فيها الشيعة وأهل السُنّة عامة والحنابلة السلفية خاصة)، ص ١٩ فما بعد، المكتبة الإسلامية، ط ١، قم، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م. (وبطبيعة الحال فإنّ أدلة المؤلّف المحترم لا تقتصر على هذه الأحداث فقط). انظر: الغريفي، السيد عبد الله، التشيّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته، ص ٢٥ فما بعد، دار الثقلين، ط ٣، بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.

٣- الرأي المتمحور حول الشخص على أساس الاستدلال بالسلوك المختلف لأمير المؤمنين علي عليه السلام وأصحابه في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم

إنّ هذا الرأي يسعى إلى إثبات وجود التشيّع في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من خلال الاستناد إلى وجود تيارٍ سياسيّ محوره أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه؛ بلحاظ أنه منمازٌ عن الآخرين[1]. وقد عرّف السيد علي خان المدني الشيرازي في كتابه (الدرجات الرفيعة) بسبعين شخصًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوصفهم من الأصحاب الشيعة، وهم خمسة وعشرون من بني هاشم وخمسة وأربعون من غيرهم[2]. وقد تمّ بيان خصائص هذا التيار في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم على النحو الآتي: الطاعة والتسليم المحض للنصّ، والإيمان والاعتقاد الراسخ، والشجاعة والإقدام في القتال والجهاد، والزهد والتقوى والورع وبساطة العيش[3].

وكما هو واضح فإنّ هذا الرأي أجنبيٌّ عن إثبات وجود تيارٍ باسم التشيّع في حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بمفهومه المعاصر. فعلى الرغم من أنّ هذاً الاستدلال متينٌ وجديرٌ بالدفاع، ولكن يبدو أنّ كيفية الاستناد إلى هذه التقارير يجب أنْ يكون بشكل آخر.

٤- الرأي المتمحور حول المجتمع على أساس الاستدلال بالتناقضات القائمة في المجتمع الإسلامي الأول

في ضوء هذا الرأي وبعد تبلور الجماعات على أساس المنازل والطبقات والانتماءات الجغرافية داخل المجتمع الإسلامي الفتي، قامت الجماعة التي

---

[١] - انظر: زين العاملي، محمد حسين،الشيعة في التاريخ، ص ٣٨٤٠، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م.

[٢] - انظر: نوري، محمد موسى، «ويژگي هاي جريان تشيع در عصر نبوي صلى الله عليه وآله وسلم»، مجلة شيعه شناسي، السنة الخامسة، العدد: ١٧، ص ٧٧٧٨، ربيع عام ١٣٨٦ هـ ش، نقلاً عن: الشيرازي، صدر الدين السيد علي خان المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، مكتبة بصيرتي، ط ٢، قم، ١٣٦٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٣٩٨.



تشعر بتوافقٍ فيما بينها حول القيَم المعيارية، وكانت تمتلك تعلقًا أكبر بالدين والثقافة الجديدة، بالتلاحم فيما بينها من أجل الحفاظ على قيَمهم ومصالحهم المذهبية، وكانت هذه الجماعة ترى في الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام هو الأقرب إلى الدين في الفكر والعمل. ومن هنا فإنهّم قد اختاروه لقيادتهم وشكّلوا بذلك جماعة الشيعة.

وقد تحقّق هذا المسار ضمن توجّهٍ اجتماعيّ على مدى عدّة سنوات؛ بمعنى أنّ قائد المجتمع الإسلامي قد ادّعى النبوّة في بادئ الأمر، وقام بجمع الأنصار من أجل نشر عقائده، وبثّ فيهم الوعي والمعرفة، وإنّ أعضاء هذه الجماعة من خلال إدراك منافعهم قد توجهوا نحو المزيد من التضاد مع الأشخاص المعارضين لمصالحهم، حتى بلغ الصراع ذروته. إلى أن عمدت هذه الجماعة إلى اختيار الإمام علي عليه السلام، وتم التأسيس لجماعة الشيعة بقيادته ومحوريته، وقد اشتهرت هذه الجماعة في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بشيعة علي. إنّ جماعة الشيعة إنّما عمدت إلى تأسيس هذه المجموعة من أجل حفظ ونشر ذات الإسلام والعقائد التي آمنت بها منذ اليوم الأول، وكافحت الأعداء من أجل الحفاظ عليها والعمل على نشرها[1].

لقد تمّ بيان هذا الرأي في كتاب بعنوان (تحليلي بر چگونگي شكل گيري شيعه در صدر اسلام با رويكردي جامعه شناختي) في ضوء الاستفادة من نظرية التضاد لكارل ماركس، ونظرية التنازع لدارندورف[2]، وفي إطار تقييم هذه الفرضية.»لقد عمد عددٌ من المسلمين في مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة بقيادة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى تأسيس جماعة الشيعة في صدر الإسلام من أجل الوصول

[١] - انظر: غفاري فر، حسن، تحليلي بر چگونگي شكل گيري شيعه در صدر اسلام با رويكردي جامعه شناختي، ص ٢٢٩٢٣٠، بوستان كتاب، قم، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، الفصل الأول، ولا سيما منه الصفحات من ٣١ إلى ٤٧.



إلى المصادر النادرة ولغرض تثبيت ونشر الأيديولوجيا الإسلامية»[1].وقد ذهب المؤلّف إلى الاعتقاد بأنّه قد تمكّن من إثبات فرضيته[2].

إنّ هذا التحليل في بيان ظهور التشيّع، وإنْ كان يعيد نقطة بداية التشيّع إلى عصر النبيّ الأكرم ﷺ، بيد أنّه مخالفٌعلى ما هو واضحلثوابت اعتقاد الشيعة الاثني عشرية القائلين بأنّ ظهور التشيّع إنّما كان على يد رسول الله ﷺ وبهدايةٍ مباشرةٍ من قبل أهل البيت عليهم السلام وبمنزلة الاستمرار للنبوّة، وليس معلولاً للتضاد الاجتماعي وإبداع جماعةٍ من المسلمين رأت في الإمام علي عليه السلام شخصًا مناسبًا لقيادتها.

٥- الرأي المتمحور حول العقل على أساس الاستدلال العقلي بشأن مقتضى الدعوة النبوية وطبيعتها والربط بين النبوّة والإمامة

إنّ الاستدلال الآخر الذي يقام أحيانًا من أجل إثبات وجود التشيّع في عصر النبيّ الأكرم ﷺ، استدلالٌ عقليٌّ يستند إلى ضرورة استمرار النبوة والفلسفة الوجودية للإمامة. في ضوء هذه الرؤية حيث يكون الاعتقاد بالإمامة هو جوهر التشيّع، وأنّ هناك علاقةً وثيقةً وارتباطًا عميقًا بين الإمامة والنبوّة؛ إذًا يجب الاعتقاد من الناحية العقليةبغض النظر عن التقارير التاريخيةبأنّ التشيّع كان موجودًا في حياة النبيّ الأكرم ﷺ.

وقد عمد مؤلّف كتاب (بحوث مع أهل السُنّة والسلفية)من خلال ذكر أمثلةٍ كثيرةٍ عن استعمال مفردة الشيعة في العصر النبوي، والذي يُعدّ بمنزلة جهودٍ من النبيّ الأكرم ﷺ من أجل الترويج لكلمة الشيعةإلى أقامة استدلالٍ عقليّ تفصيليّ على إثبات جهود النبيّ الأكرم ﷺ في إطار ترسيخ مضمون الإمامة في وعي

[١] - المصدر أعلاه، ص ٤٧.

[٢] -إنّ هذه النتيجة هي جعل الفرضية مبرهنة ونموذجًا للتحقيق.(انظر:المصدر أعلاه،ص٢٣٠).



الناس وفي ضمائرهم وأذهانهم[1].إنّ هذا الاستدلال بدوره استدلالٌ راسخٌ ولا غبار عليه، ولكن الكلام هو أنّه هل يمكن أنْ نثبت بمثل هذا الاستدلال، وجود تيارٍ للتشيع في عصر النبيّ الأكرم ﷺ على غرار ما نعرفه عن هذا التيار في العصر الحاضر؟

٦- الرأي المتمحور حول التفكير على أساس الاستدلال بوجود فكر وفهم متميز للإسلام والسيرة النبوية في عصر حضور النبيّ الأكرم ﷺ بالقياس إلى سائر الأفهام الأخرى للإسلام والسيرة النبوية

إنّ جوهر هذا الرأي يعود إلى القول بأنّ هناك في عصر النبيّ الأكرم ﷺ فهمًا مختلفًا ومنمازًا للإسلام والسيرة النبوية، ويمكن عدّ هذا الفهم المختلف والمنماز دليلاً ومؤشرًا على وجود التشيّع في تلك المرحلة. وإنّ ما تقدّم ذكره لإثبات عدم جدوائية الآراء الأخيرة، يرد بعينه على هذا الرأي أيضًا.

٧- الرأي المتمحور حول الدين على أساس الاستدلال باتحاد الرؤية الشيعية مع الدين الإسلامي، وعدم صوابية التعبير بظهور التشيّع

إنّ هذا الرأي يثبت وجود التشيّع في عصر النبيّ الأكرم ﷺ بتقرير أنّ التشيّع ليس شيئًا مغايرًا للإسلام، وإنّما هو الإسلام الخالص؛ ولذلك فإنّ الجواب عن السؤال القائل: كيف ظهر التشيّع بعد ظهور الإسلام، يمثل سقوطًا في فخ ومصيدة القول بأنّ الإسلام كان موجودًا دون أنْ يكون هناك تشيّعٌ في البين.

ونحاول الآن بعد هذا الإقرار أنْ نعلم متى وكيف ظهر التشيّع؟ في حين أنّ هذا السؤال يجب أنْ يتمّ توجيهه إلى أهل السُنّة، والقول لهم: متى وكيف ظهر التسنن؟ صحيح أنّ أتباع التشيّع بالقياس إلى أهل السُنّة كانوا هم الأقلية

---

[١] - انظر: الحسيني الروحاني، مهدي، بحوث مع أهل السُنّة والسلفية (رسالة تبحث في عدّة مسائل مهمّة يختلف فيها الشيعة وأهل السُنّة عامة والحنابلة السلفية خاصة)، ص ١٩ فما بعد، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

على الدوام، ولكن ليس هناك أيّ ارتباطٍ منطقيّ بين الأقليّة والأغلبيّة وبين التقدّم والتأخر في الظهور والوجود؛ وفي الحقيقة والواقع ليس هناك أيّ ضرورةٍ في أنْ يكون زمن ظهور رؤية القلة وفهمها للإسلام بعد زمن ظهور الرؤية التي يكون أصحابها هم الأكثر[1].

وفي هذا الشأن يمكن القول: إذا كان الكلام حول جذور التشيّع، يكون هذا الاستدلال مقبولاً وناجعًا، ولكن لو كان الكلام في التشيّع بمعناه المعاصر، فإنّ هذا الاستدلال على الرغم من إتقانه ومتانته، إلّا إنّه قاصرٌ عن إثبات وجود الاعتقاد بالتشيّع الاثني عشري الإمامي في ذلك العصر.

ثانيًا: آراء ظهور التشيّع في مرحلة ما بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ

إذا كان أكثر الشيعة يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ التشيّع قد ظهر في عصر النبيّ الأكرم ﷺ، فإنّ أكثر الآراء بشأن ظهور التشيع إنّما تربطه بمرحلة ما بعد رحيله ﷺ. ويمكن تقسيم هذه الآراء بدورها إلى قسمين كليين، وهما: الآراء التي ترى جذورًا داخليةً لظهور التشيّع، والآراء التي ترى له جذورًا خارجية. كما تم ربط هاتين الرؤيتين بعناوين أخرى، من قبيل: الآراء التي تقول بأنّ ظهور التشيّع كان بتأثيرٍ من الوقائع والأحداث الأولى في المجتمع الإسلامي، والآراء التي ترى أنّه متأثر بالاحتكاك والارتباط مع غير المسلمين[2]، أو الآراء المتعاطفة وغير المتعاطفة.

[١] - انظر: الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيّع والشيعة، تحقيق: عبد الجبار شرارة، ص ٦٣٥٨، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

[٢] - انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٣٨١٥٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).



الآراء القائلة بأنّ للتشيّع منشأ دينيًا داخليًا

١ / ظهور التشيّع في يوم رحيل النبي الأكرم ﷺ: ذكر العلاّمة الطباطبائي في كتاب لهبعنوان (الشيعة)[1]بحثًا تحت عنوان (المخالفون للشيعة)، بينّ فيهبعد الإشارة إلى الآراء التي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ التشيّع كان ثمرةً ونتيجةً لجهود ابن سبأ اليهودي أو الفرس بل، وحتى جهود الإمام الباقر والإمام الصادق ' وآل بويه والصفويين، والردّ عليها[2]رؤيته على النحو الآتي: «لقد ظهرت طريقة التشيّع منذ

[١] - إنّ كتاب الشيعة (الطباطبائي، السيد محمّد حسين، شيعه؛ مذاكرات و مكاتبات البروفسور هنري كوربان مع العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي) عبارة عن مزج بين كتابين، وهما: كتاب (مكتب تشيّع) الذي صدر عام ١٣٣٩ هـ ش، وأعيد طبعه مع إدخال بعض التغييرات الكلية عليه، عام ١٣٥٥ هـ ش تحت عنوان (شيعه)، وكتاب (رسالت تشيّع در دنياي امروز)، الذي هو عبارة عن تتمّة لحورات جرت عام ١٣٤٠ هـ ش، وطبعت للمرّة الأولى سنة ١٣٧٠ هـ ش. (المصدر ذاته، تقديم الدكتور غلام رضا أعواني، ص ٣؛ الطبعة المستقلة والجديدة لكتاب رسالت تشيع در دنياي امروز، بهذا العنوان: رسالت تشيع در دنياي امروز (گفت و گويي با هانري كوربن). كما وقد تمّت إعادة طباعة كتاب (شيعه) مرّةً أخرى بجهود من قبل السيد هادي خسروشاهي من دون قسم (رسالت تشيع در دنياي معاصر)، ولكن مع ملحقين نافعين؛ (انظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه؛ مجموعه مذاكرات با پروفسور هانري كوربن، إعداد: السيد هادي خسروشاهي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ هـ ش)، الملحق الأوّل بعنوان: «اعتراض شخص ناشناس بر كتاب شيعة»، (المصدر ذاته، ص ١٨١٢٩٤)، وجواب العلامة عن شخص مجهول في نقد كتاب الشيعة، والذي سبق أنْ نُشر في صحيفة (مكتب تشيّع)، السنة الثالثة، بتاريخ: ذي الحجة، سنة ١٣٨٠ هـ، ص ٤٩٧٩. لقد أورد هذا المعترض المجهول أوّل إشكال له في معرض النقد على أصل لقاء العلامة بهنري كوربان، قائلاً: «لا ينبغي اللقاء بالأشخاص المعاصرين ولا سيّما منهم الغارقون في الفساد من رؤوسم إلى أخمص أقدامهم، من الذين ليس لهم من همّ سوى هدم أساس الدين؛ ولا ينبغي الانخداع بوعودهم الزائفة أو عقد الآمال على مساعداتهم فيما يتعلق بنشر الدين، والحديث عن هذا النوع من التنظيرات التي ورد ذكرها في صحيفة الشيعة. إنّما يجب الاتكال على الله وحده حيث تكفّل بحفظ وصيانة دينه، وقال في كتابه الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر (١٥): ٩]. وعليه لماذا لا نطمع بعون ومساعدة إمام عصرنا (عجّل اللهَ تعالى فرجه الشريف)؟! ولماذا لا نرفع شكوانا إليه؟!». (المصدر ذاته، ص ١٨٣). والملحق الآخر بعنوان «توضيحات» (المصدر ذاته، ص ٢٠٥٤١٠) يشتمل على ١٢٠ هامشًا للسيد هادي خسروشاهي وأحمدي ميانجي. والهوامش من ٣ إلى٨ (المصدر ذاته، ص ٢٠٨٢٥٦) عبارة عن مستندات الآراء المنقولة من قبل العلاّمة ونقدها وذكر مستندات ظهور الشيعة بعد أحداث السقيفة.

[٢] - انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسن، شيعه؛ مذاكرات و مكاتبات پروفسور=

اليوم الأوّل من رحيل النبيّ الأكرم ﷺ، وامتاز جمعٌ من الصحابة بهذه الطريقة[1] ... وكانت غايتهم (الشيعة) من انتقاد الخلفاء هي الدفاع عن سلسلةٍ من النصوص الثابتة التي تثبت ولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام على المسلمين؛ والنصوص التي تثبت أنّ أهل بيت النبيّ ﷺ هم قادة الدين ومراجع الإسلام في جميع الشؤون العلمية والعملية، وإنّ هذه النصوص لا تزال موجودةً في مصادر الفريقينمن أهل السُنة والشيعةعلى نحو التواتر»[2].

٢ / ظهور التشيّع في أعقاب حادثة السقيفة: إنّ هذا الرأي الذي يحظى بكثيرٍ من الأنصار، يرى في اختلاف موقف الشيعة مع التيار الحاكم بعد أحداث السقيفة وامتياز صفوف أتباع الإمام علي عليه السلام من صفوف التيار الحاكم، عاملاً أساسيًا في ظهور التشيّع[3].

=هانري كوربن با علامة سيد محمد حسين طباطبائي، ص ١٨١٩؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسن، شيعه ص ٣٧٣٨. (مصدر فارسي).

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٩، وص ٣٩.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠، وص ٤٠.

[٣] - انظر على سبيل المثال: أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ٢٦٦، ط ٥، القاهرة؛ جولدتسيهر، إجناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه: محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، ص ١٧٤، ط ٢، القاهرة؛ الغريفي، السيد عبد الله، التشيّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته، ص ٢٥ فما بعد، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ج ٣، ص ٣٦٤، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م؛ حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٣٧١، دار الجيل / مكتبة النهضة المصرية، بيروت / القاهرة، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م. وللوقوف على أهم المصادر ونقدها على نحو الإجمال، انظر: الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، ص ٣١٣٥، انتشارات الشريف الرضي، ط ١، قم، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م؛ آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٢٦١٢٩، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).



٣ / ظهور التشيّع في عصر خلافة عثمان بن عفان: في هذا الرأي كانت سياسة عثمان بن عفان في إدارة الحكم، والموقف المتشدّد من قبل بعض أنصار أمير المؤمنين علي عليه السلام من عثمان وعمّاله في الدولة، قد أدّى إلى ظهور خطٍّ سياسيّ جديدٍ في المجتمع عُرف باسم التشيّع[1].

٤ / ظهور الشيعة خلال أحداث مقتل عثمان: إنّ هذا الرأي يعزو ظهور التشيّع إلى مرحلة أواخر خلافة عثمان بن عفان، وبالتحديد خلال أحداث فتنة (الدار)، ونعني بذلك الأحداث التي أدّت إلى مقتل الخليفة الثالث[2].

٥ / ظهور التشيّع في عصر خلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: يرى أصحاب هذا الرأي في وصول أمير المؤمنين عليه السلام وأنصاره إلى السلطة، وتشكّلهم في إطار الحكم، يمثّل منشأ لظهور التشيّع[3].

٦ / ظهور التشيّع خلال أحداث معركة الجمل: نُسب هذا الرأي إلى ابن النديم أيضًا[4].

---

[١] - انظر على سبيل المثال: المصدر أعلاه، ص ١٢٩؛ ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحَل، ج ٢، ص ٧٨، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م؛ الوائلي، أحمد، هوية التشيّع، ص ١٥، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٤ هـ؛ فرغل، يحيى هاشم حسن، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، ج ١، ص ١٠٥، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢ هـ؛ الغريفي، السيد عبد الله، التشيّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته، ص ٢٥ فما بعد، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.

[٢] - انظر: فلهاوزن، يوليوس، الخوارج والشيعة؛ المعارضة السياسية الدينية، ترجمة و تقديم: عبد الرحمن بدوي، ص ١٦٤، دار الجليل للكتب والنشر، القاهرة، ١٩٩٨ م. وللوقوف على المصادر الأخرى، انظر: الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، ص ٣٥٣٦، الشريف الرضي، ط ١، قم، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م؛ محرمي، غلام حسين، تاريخ تشيّع، ص ٤٣، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني (ره)، قم، ١٣٨٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] - انظر: ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص ٢٢٣، المكتبة الثقافية، القاهرة؛ نعمة، عبد الله، روح التشيّع، ص ٢٢؛ آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٣٠، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] - انظر: الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، ص ٣٦٣٧، ونقده، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.

٧ / ظهور التشيّع بعد حادثة التحكيم: هناك من يعزو ظهور التشيّع إلى المدّة الزمنية الواقعة بعد حادثة التحكيم سنة ٣٧ للهجرة، إلى ما قبل استشهاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام[1].

٨ / ظهور التشيّع بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام: وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأنّه إثر استشهاد الإمام الحسين عليه السلام وظهور تياراتٍ من قبيل: التوابين والكيسانية، تشكّلت جماعةٌ من أتباع أهل البيت عليهم السلام، وقد أدّى ذلكمن وجهة نظر أصحاب هذه الرؤيةإلى ظهور تيارٍ اشتهر لاحقًا باسم التشيّع[2].

٩ / ظهور التشيّع بعد مقتل المختار في الكوفة: يذهب هذا الرأي إلى القول بأنّ التشيّع إنمّا ظهر بعد مقتل المختار الثقفي في الكوفة[3].

١٠ / ظهور التشيّع في عصر الإمام الصادق عليه السلام: إنّ النشاط العلمي والثقافي الغزير للإمام الصادق عليه السلام من أجل بيان المفاهيم الاعتقادية للشيعة وإثبات مباني السلوك الديني متمثّلاً بالفقه، قد دفع بعض المؤرّخين إلى القول بأنّ الشيعة قد ظهروا في عصر الإمام الصادق عليه السلام[4].

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٧٤٢؛ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرَق، ص ١٣٤، المكتبة العصرية، ط ٣، بيروت، ١٣٥٨ هـ.

[٢] - انظر: الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التشيّع والتصوّف، ص ٢٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢ م؛ بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ص ١٢٨، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٨ م. وللوقوف على المزيد من المصادر ونقدها على نحو الإجمال، انظر: الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، ص ٤٢٤٥، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م؛ آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٣١١٣٢، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] - انظر: النشّار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧ م.

[٤] - انظر: عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٥٨١٥٩، مكتبة الحياة، بيروت؛ آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٣٢١٣٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي). «بعد أنْ انتقلت الإمامة إلى الصادق بعد وفاة أبيه الباقر، اعترف الشيعة أسلاف الإمامية بإمامته، ويظهر أنّ القائلين بإمامته كوّنوا فرقةً دينيةً متميّزة» (فياض، =



١١ / ظهور التشيّع في عصر الغيبة الصغرى: إنّ هذا الرأي إنّما ينظر في الغالب إلى التشيّع الاثني عشري، ويرى أنّ الغموض والحيرة في عصر الغيبة الصغرى قد أدّى إلى تمايز جماعةٍ من الشيعة اشتهرت لاحقًا بالاثني عشرية[1].

١٢ / ظهور التشيّع في العصر البويهي: إنّ الولاء الشيعي لدى البويهيينولا يعلم ما إذا كانوا على المذهب الزيدي أو الاثني عشريوالحرية العلمية النسبية التي حصل عليها علماء الشيعة في عهدهم، والمكانة التي أصابوها في عاصمة خلافتهم، وما قاموا به من عمارة العتبات المقدّسة، وإعداد الأرضية لفصل كلام الشيعة وفقهم عن كلام أهل السنة وفقهم، قد أدّى ببعض المؤرّخين إلى عدّ عصر البويهيين هو عصر ظهور الشيعة[2].

وربما كان هناك في تضاعيف العديد من الآثار الخاصّة بظهور التشيّع آراء أخرى، من قبيل ظهور التشيّع في العصر الصفوي، ولكن لوضوح بطلانها لم نرَ حاجةً إلى ذكرها.

وفي مقام النقد العام لهذه الآراء، يمكن القول: على الرغم من أنّ كلّ واحدٍ من هذه المراحل التاريخية يمثّل مرحلةً حاسمةً، بل ومنعطفًا هامًا في تاريخ الشيعة، ولكن للأسباب التي سنأتي على ذكرها أدناه، لا يمكن عدّ أيّ واحدةٍ من هذه المراحل مرحلةً لظهور التشيّع[3]:

=عبد الله، پيدايش و گسترش تشيّع (الترجمة الفارسية لكتاب تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جواد خاتمي، ص ٩٦، ١٣٨٢ هـ ش). وبطبيعة الحال قد يمكن من بعض مطالب الفصل الثاني من كتاب عبد الله فياض عدّه من القائلين بظهور التشيّع في عصر النبي الأكرم ﷺ؛ وإنْ كان اعتراض السيد الشهيد الصدر على بعض مطالب الكتاب يعود إلى عدم تصريح المؤلّف في هذا الشأن. (انظر: المصدر ذاته، ص ٤١).

[١] - انظر: الليثي، سميرة مختار، جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، وثّق أصوله وحقّقه وعلّق عليه: سامي الغريري، ص ٣٧، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤٢٨ هـ.

[٢] - انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسن، شيعه؛ مذاكرات و مكاتبات پروفسور هانري كوربن با علامة سيد محمد حسين طباطبائي، ص ١٩. (مصدر فارسي).

[٣] - للوقوف على ملاحظة نقدية أخرى بشأن هذا النوع من الآراء، انظر: آقا نوري، علي،=

١ - وجود سابقةٍ لكلّ واحدةٍ من هذه المراحل التاريخية: إنّ ما يُذكر بوصفه دالةً وعلامةً على ظهور التشيّع في كلّ واحدةٍ من هذه المراحل الزمنية، له جذورٌ في المرحلة السابقة عليها. من ذلك لو جعلنا يوم رحيل النبي الأكرم ﷺ على سبيل المثاليومًا لظهور التشيّع؛ فإنّ الذين اتخذوا في ذلك اليوم موقفًا مختلفًا من سائر الصحابة، فقد كان لهم موقفٌ مماثلٌ في حياة رسول الله ﷺ أيضًا، وعليه لا يمكن عدّ موقفهم المختلف في يوم رحيل النبيّ الأكرم ﷺ منعطفًا وانطلاقةً جديدةً في هذا الشأن. أو لو أنّ الشيخ المفيد في عصر البويهيين عمد للمرة الأولى إلى إبداع أفكار للمرّة الأولى وقام بعرضها واختراعها، ربما أمكن لنا أنْ نعدّه مؤسسًا ومبدعًا للتشيّع، ولكن عندما نشاهد أنّه إنّما يعمل على جمع وتدوين وتبويب وتنقيح وتهذيب بعض الأحاديث والروايات التي كانت موجودةً في مصادر القرنين السابقين عليه، لا يمكن لنا أنْ نعدّه بعد ذلك مؤسسًا للتشيّع.

٢- إمكان المناقشة في الشواهد التاريخية التي يتمّ الاستناد إليها في هذه الآراء: إنّ الشواهد التي يرد ذكرها ويتمّ الاستناد إليها في هذه الآراء لإثبات ما تدعيه، هي في كثيرٍ من الموارد قابلةٌ للمناقشة. من ذلك على سبيل المثال أنّ ظهور التشيّع في عصر عثمانبالنسبة إلى بعض الأفهام في الحدّ الأدنىكان يقوم على هذه الرؤية القائلة بأنّ الشيعة كانوا يخطّطون لقتل الخليفة عثمان واستبداله بالإمام علي عليه السلام، وقد تمكّنوا من خلال قتلهم للخليفة عثمان بن عفان من الظهور بوصفهم قوّةً سياسيةً واجتماعية. من الواضح أنّ الأمر لم يكن كذلك من الناحية التاريخية، ولا يمكن عدّ جميع أعداء عثمان من اتباع الفكر الشيعي بداهة. وكذلك بعد مقتل المختار على يد الزبيريين لم يحدث تحوّلٌ خاصٌّ ليمكن عدّه منعطفًا في تاريخ التشيّع.

إنّ نقد كلّ واحدٍ من هذه الآراء ومناقشته من الناحية التاريخية بشكلٍ

=خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٣٥١٣٧، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

تفصيلي يحتاج إلى فرصةٍ أخرى.

٣- عدم التناغم في تعريف التشيّع: لم يتمّ اتخاذ مفهومٍ واحدٍ للتشيّع بوصفه مبنى لهذه الآراء، فتارةً يكون مورد الحديث هو التشيّع، وتارةً يكون المورد هو الشيعة، وتارةً يكون المراد من التشيّع مجرّد الذين يحبّون أمير المؤمنين عليه السلام، وتارةً يكون المراد هم الذين يعتقدون بأحقّيته في الخلافة، وتارةً يكون المراد مسائل أخرى، وعليه لا يكون المراد في جميع هذه الموارد هو التشيّع الاثنا عشري. من الواضح أنّ هذا الإشكال قد لا يتوجّه إلى كلّ واحدٍ من هذه الآراء بشكلٍ مستقلٍ، ولكن عندما ندقّق فيها على نحو المجموع، سوف نواجه هذا الإشكال.

٤- الخلط بين عامل الظهور والعامل المؤثّر على مسار النشاط: ربمّا أمكن لكلّ واحدٍ من هذه العوامل أنْ يكون له دورٌ في واحدةٍ من مراحل المسار الاجتماعي للتشيّع الاثني عشري، ولكن لا يمكن عدّ العامل المؤثّر في مسار النمو والتوسع متّحدًا مع العامل المؤثّر في الظواهر وجعلهما شيئًا واحدًا.

بالنظر إلى ما تقدّم لا يمكن عدّ أيّ واحدةٍ من هذه المراحل التاريخية نقطة بدايةٍ للتشيّع، وإنْ كان لا يمكن إنكار تأثير هذه المراحل على تاريخ المسار الفكري والسياسي للتشيّع أيضًا. وسوف نذكر بعض النقاط في هذا الشأن في قسم نتائج المقالة أيضًا.

٢- الآراء القائلة بوجود منشأ خارجيّ للتشيّع (الآراء التي تربط جذور ظهور الشيعة بخارج البيئة الإسلاميّة)

١ / ظهور التشيّع على يد عبد الله بن سبأ

إنّ من بين الآراء العجيبة حول ظهور التشيّع التي يتمّ النقر على طبلها في السنوات الأخير بنحوٍ خاصّ وعلى نطاقٍ واسعٍ في منصّات التواصل وفي الإعلام

وفي المصادر المكتوبة ضد الشيعة، هو الرأي القائل بأنّ التشيّع من تأسيس شخصٍ يهودي من اليمن أسلم متأخرًا واسمه عبد الله بن سبأ. إنّ لازم القبول بهذا الرأي هو القول بأنّ ظهور التشيّع يعود إلى عصر خلافة عثمان بن عفّان وعصر خلافة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

وقد تمّ نقد هذا الرأي من قبل المحقّقين والمنظّرين من الشيعة وغيرهم بنحوٍ متقنًا، فلو أردنا أنْ نضع مجموع النصوص والمصادر المرتبطة بهذا الموضوع ضمن طيفٍ واحد، فسوف يكون أحد طرفي هذا الطيف عبارةً عن إنكار الوجود التاريخي لشخصٍ باسم عبد الله بن سبأ، والطرف الآخر هو ظهور التشيّع وتأسيس عقائد الشيعة على يد هذا الشخص[1].

إنّ أهم الأدلّة على عدم صحّة هذا التوهّم التي أدّت إلى التشكيك في الوجود التاريخي لمثل هذا الشخص، عبارةٌ عن: عدم وثاقة أقدم راوٍ لهذه القصة[2]، وعدم ذكر أخبار عبد الله بن سبأ من قبل جميع المؤرّخين البارزين، ولا سيّما في القرون الإسلامية الأولى[3]، وتعدّد التقارير الخاصة بنسبه وسيرته في النصوص الأولى، وعدم منطقية تأثيره في كبار الصحابة من أمثال أبي ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر، وضياع حلقاتٍ مهمّةٍ من وجود ابن سبأ في أحداث صدر الإسلام، وطرده ولعنه من قبل الشيعة، وبراءتهم منه طوال التاريخ[4].

[١] - للوقوف على تقسيم الآراء حول عبد الله بن سبأ إلى ثلاثة أقسام، وهم: القائلون بوجوده، والمشككون في وجوده، والمنكرون لوجوده، انظر: بيضون، إبراهيم، «عبد الله بن سبأ»، المنهاج، العددان: ١ و٢، ربيع وصيف عام ١٩٩٦ م، مركز الغدير للدراسات، بيروت.

[٢] - انظر: العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ص ٢٦، دار الكتب، بيروت، ١٣٩٣ هـ.

[٣] - انظر: حسين، طه، الفتنة الكبرى، ج ١، ص ٩٨١٠٠، دار المعارف، ط ٨، مصر.

[٤] - انظر: خسروشاهي، السيد هادي، عبد الله بن سبأ بين الواقع والخيال: دراسة تاريخية تحليلية على ضوء آراء العلماء والباحثين، ص ٣٤٤٣، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.



ظهور التشيّع على يد الفرس

إنّ الرأي الآخر في هذا الشأن هو تدخّل الفرس ودورهم في ظهور التشيّع[1]. وخلاصة هذا الرأي أنّ انتساب أُمّ الإمام زين العابدين إلى الفرس، قد حمل الفرسالذين اعتادوا منذ القدم على الحكم الملكيعلى نسبة ذلك إلى أهل بيت النبيّ ﷺ، فأوجدوا بذلك من خلال المزج بين الإسلام والثقافة الملكية نوعًا من الإسلام الفارسي.

يضاف إلى ذلك أنّ كلّ إمامٍ إنّما هو ابن الإمام السابق، ولا يخفى ما في ذلك من وجه شبهٍ بالسلطة الملكيّة الوراثية التي اعتاد عليها الفرس منذ القدم. بيد أنّ المفاهيم الواضحة للتشيع قبل انتشار الإسلام في إيران، وانتشار التشيّع في جنوب لبنان قبل انتشاره في إيران، وعدم انتساب أمهات بعض الأئمّة إلى القبائل العربية، وعدم تشيّع الشعوب والقبائل التي تنتسب إليها هذه الأمّهات، تُعدّ من أهم الأدلة والشواهد على عدم صحة هذا التوهّم[2].

في ضوء ما تقدّم، فإنّ الآراء التي عَدّت واحدةً من مراحل ما بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ مرحلةً لظهور التشيّعسواءٌ في ذلك الآراء الاثنا عشر التي كانت تقول بوجود منشأ داخلي لظهور التشيّع، أم الرأيان اللذان كانا يقولان بوجود منشأ خارجيّ لظهور التشيّعلا شيء منها يبدو مقبولاً.

بظهور التشيّع عبر التاريخ بنحوٍ تدريجي

في قبال مجموع الآراء التي تمّ بيانها حتى الآن، التي كانت تنسب ظهور التشيّع إلى مرحلةٍ تاريخيةٍ خاصّة، كذلك هناك رأيٌ آخر يذهب إلى الاعتقاد بأنّ

[١] - للوقوف على المصادر القائلة بهذا الرأي، انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٤٠١٤٥، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - انظر على سبيل المثال: جعفريان، رسول، تاريخ تشيّع در ايران از آغاز تا قرن دهم، ج ١، ص ٨٥٩٨، انتشارات أنصاريان، قم، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

التشيّع لا يعود إلى مرحلةٍ زمنيةٍ محدّدة، وإنّما قد تبلور وتشكّل بالتدريج خلال القرون الأولى ابتداءً من القرن الهجري الأول إلى القرن الثالث وحتى الرابع أيضًا. ويمكن بيان ثلاثة أوجه مختلفةٍ لهذا الرأي أيضًا[1]. وسوف نواصل بحث هذه الأنظار الثلاثة في هذا القسم من المقالة على نحو الإجمال.

١ - الظهور التدريجي للتشيّع الاثني عشري متأثرًا بالأزمات الفكرية والضغوط السياسة في مرحلةٍ زمنيةٍ تبدأ من القرن الإسلامي الأول إلى القرن الهجري الرابع من قبل المتكلّمين من الشيعة[2]

[١] - هناك ثلاثة أنظار أخرى في هذا الشأن أيضًا، وإحدى هذه الأنظار هي نظرة أحمد الكتاب التي ذكرها في كتابه (تَطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨ م). إنّ هذه النظرة تقتصر على البُعد السياسي للفكر الشيعي أيضًا، وهي من حيث العمق أدنى من النظرتين الأخريين، ومن هنا فقد تم تجاوزها في هذه الدراسة. وقد تمّ نقد هذا الكتاب في أثرٍ يحمل الخصائص الآتية: البدري، سامي، الردّ على الشبهات التي أثارها أحمد الكاتب حول العَقيدة الاثني عشرية، نشر حبيب، ١٤١٧ هـ. (وقد ترجم هذا النقد إلى اللغة الفارسيّة أيضًا، انظر: البدري، سامي، پاسخ به شبهات أحمد الكاتب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ناصر ربيعي، أنوار الهداية، قم، ١٣٨٠ هـ ش). وللوقوف على مجموع انتقادات هذا الكتاب، انظر: بتاريخ ١٥ / ٤ / ١٣٩١ هـ ش:

http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=listarticles&secid=٧

وأمّا النظرتان الأخريان في هذا الشأن؛ فإنّ إحداهما هي نظرة أندرو نيومن (انظر: نيومن، آندرو، دوره شكل گيري تشيّع دوازده امامي: گفتمان حديثي ميان قم و بغداد، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهدي أبو طالبي، محمد رضا أمين وحسن شكر اللهي، نقد: قاسم جواد صفري، شيعه شناسي، ط ١، قم، ١٣٨٦ هـ ش)، والنظرة الأخرى هي نظرة هاينس هالم (انظر: هالم، هاينس، تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، ص ٨١٩٣، نشر أديان، قم، ١٣٨٤ هـ ش، ولا سيّما بحث بعنوان «مراحل آغازين ادبيات اماميه و شكل گيري مذهب دوازده امامي»، وبالنظر إلى وجود الاختلافات الكبيرة في منهج وأسلوب التحقيق ومحاور البحث عن نظرة إيتان كيلبرغ، يمكن بحثها على هامشنظرته. إنّ الخوض في جزئيات وتفاصيل هذه الأنظار وتحديد التمايز بينها وإنْ كان لا يخلو من فائدة، ولكنه خارج عن نطاق هذه المقالة. إنّ من بين المحاور التي تدعيها أغلب هذه الكتابات هي التغيير التدريجي للشيعة وتحوّلهم من جماعةٍ سياسيةٍ إلى جماعة مذهبيةٍ واعتقادية. (انظر: المصدر ذاته، ص ٩١، وذات هذا المدعى مِن دون ذِكر المصدر، خضريً، سيد أحمد رضا، تشيّع در تاريخ، پژوهشي در مباني اعتقادي، تاريخ سياسي و حكومت هاي شيعه از آغاز تا پايان دوره صفوي، ص ٣٨، دفتر نشر معارف، ط ١، قم، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي)).

[٢] - لقد تم ذكر هذا الرأي في مقالة إيتان كيلبرغ، «از اماميه تا اثنى عشريه»، ترجمها إلى=



لقد تمّ بيان هذه الرؤية من قبل إيتان كيلبرغ[1] المستشرق الشهير والمتخصّص في الدراسات الشيعية المقيم في فلسطين المحتلةفقد ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «لقد تم بيان نظرية الشيعة الإمامية حول الإمامة بالتدريج خلال القرن الهجري الأول، وفي منتصف القرن الهجري الثاني (القرن الثامن للميلاد) اكتسب التشيّع صورته المحدّدة والمعرّفة على يد هشام بن الحكم ... وفي القرن الهجري الرابع (القرن العاشر للميلاد) أضيفت إليه بعض الأمور الجوهرية، من قبيل: إنّ هناك اثني عشر إمامًا، وآخرهم إلى حين أوان ظهوره هو الإمام المهدي أو القائم يعيش في حالةٍ من الغيبة، ولهذه الغيبة مرحلتان، وهما: مرحلة الغيبة قصيرة الأمد أو الغيبة الصغرى، والمرحلة الأخرى هي الغيبة طويلة الأمد أو الغيبة الكبرى ...»[2].

إنّ أهمّ دليلٍ يذكره إيتان كيلبرغ في إثبات حداثة ظهور الفكر الشيعي الاثني عشري، هو عدم وجود ذكرٍ لنظرية الشيعة الإمامية الاثني عشرية في المصادر الشيعية ما قبل القرن الهجري الرابع[3]، وإنّ المنظرين الأوائل لهاالذين اقتفى المؤلّفون في الأجيال اللاحقة آثارهمقد استفادوا لإثبات هذه النظرية من أربعة أساليب أصلية، وهي: الاستناد إلى آيات القرآن، والاستناد إلى الروايات الشيعية، والاستناد إلى روايات أهل السُنّة، وأخيراً الاستناد إلى الكتاب المقدّس والروايات اليهودية[4].

يذهب إيتان كيلبرغ إلى الاعتقاد بأنّ وجود سابقة للعدد اثني عشر والغيبة في تاريخ الإسلام وأذهان المسلمين قد أسهم في دعم الشيعة إلى حدٍّ كبير،

=اللغة الفارسيّة: محسن ألويري، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٢٠١٢٢٠، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش.

[١] - Ethan Colberg.

[٢] - كيلبرغ، إيتان، «از اماميه تا اثنى عشريه»، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محسن ألويري، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٢٠١٢٢٠، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٢٢٠٤.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٥٢٠٧.

وإنّ الشيعة الذين كانوا يعيشونفي ظلّ ظروف (الضغط والجور العباسيحالةً من اليأس بين الإمامية الذين عجزوا عن الحصول على السلطة بالقوة)، فقد كان للغيبة بالنسبة إليهم جاذبيتها الخاصة، وكان يمكن للمنجي في إطار هذه الرؤية أنْ يشكّل طوق نجاةٍ ونقطة تبلورٍ وتمركز لـ (جميع الآمال والتطلعات بالنسبة إلى أقليةٍ رزحت لمدّةٍ من الزمن تحت وطأة العذاب والمحن)، قد تمكنت بمساعدة الأساليب الأربعة التي تقدم ذكرها من مناغمة مصادرها بما يتناسب مع القول بحداثة ظهور الشيعة الاثني عشرية[1].

إنّ رؤية إيتان كيلبرغ في إثبات ظهور التشيّع في القرن الرابع للهجرة، هي الأخرى غير مقنعةٍ أيضًا، ويمكن الردّ عليها في ضوء الأدلة الآتية، وهي: وجود روايات حول الأئمّة الاثني عشر في المصادر الشيعية التي تنتمي إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، وغيبة الإمام الثاني عشر عجّل الله فرجه، وعدم إمكان الحكم القطعي بعدم رؤية التشيّع الاثني عشري لمجرّد الاستناد إلى عدم توفّر المصادر، وضعف تحليل إيتان كيلبرغ بشأن دوافع اعتناق الإمامية لهذه النظرية، والتأملات الأسلوبية من الناحية المعرفية بشأن مقالة كيلبرغ، ولا سيّما غفلته عن الشرائط السياسية / الاجتماعية لظروف حياة الشيعة في القرنين الأولين وتأثير ذلك في ضبط الروايات ونقلها، وكذلك تجاهل دور سلسلة أسانيد الروايات في تعيين تاريخ صدورها أيضًا[2].

٢- الرأي الذي يمكن استنباطه من كتاب (مكتب در فرايند تكامل)؛ وهو الظهور التدريجي للتشيّع الاثنا عشري بتأثيرٍ من أزمة القيادة السياسية والأسئلة الاعتقادية في المدّة الزمنية الممتدّة من القرن الإسلامي الأول إلى القرن الهجري الرابع من قبل المحدّثين والمتكلّمين الشيعة.

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٨٢١٢.

[٢] - للوقوف على تفصيل هذه الانتقادات، انظر: ألويري، محسن، «نقد نظرية في ظهور الشيعة الاثني عشرية»، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٥١٨٦، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش.

لقد تمّ بيان هذه الرؤية من قبل السيد حسين المدرسي الطباطبائي في كتابه (مكتب در فرايند تكامل)[1]. وقد سعى المدرسي الطباطبائي في كتابه هذاالذي وصفه بنفسه على أنّه (تاريخ تفكير)، وليس (تجزئة وتحليل للمباني الاعتقادية أو نقد ومناقشة المعتقدات المذهبية)إلى إلقاء نظرة على تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام. إنّ المدرسي الطباطبائي من خلال إشارته إلى الاختلاف والتشرذم في المجتمع الشيعي، وظهور الاتجاهات والفرَق المختلفة بينهم، وظهور جماعاتٍ ومذاهب من قبيل: المعتزلة والزيدية، للهجوم على المباني والأسس التقليدية لعقيدة التشيّع واستمرار الاختلافات الداخلية والتفرّق داخل المجتمع الشيعي حول المسائل السياسية في العقيدة، والضغوط السياسية التي تزامنت معها، وبلغت ذروتها في عصر المتوكّل العباسي (٢٣٢٢٤٧ هـ)، قد ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «إنّ الحاجة إلى إصلاح بعض الأدلة والتحليلات الأساسية في المذهب، من قبيل: فلسفة حاجة البشرية الدائمة إلى الإمام، أخذت في الوقت الراهن تكتسب ضرورةً أكبر ... في هذه المرحلة التي استغرقت ما يقرب من قرنٍ من الزمن، تكامل المذهب المقدّس للتشيّع بالتدريج، بحيث أطلق عليه لاحقًامن خلال التحليلات وبيان الآراء الراسخة والمتينةعنوان التشيّع الاثني عشري»[2].

ذكر المؤلّف المحترم في هامش هذه الصفحة أنّ استدلال الشيعة على إثبات ضرورة استمرار الإمامة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، كان على النحو الآتي:

[١] - إنّ مواصفات الطبعة الثانية لهذا الكتاب، التي اعتمدناها في هذه المقالة، كالآتي: المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيع در سه قرن نخست، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: هاشم ايزدپناه، انتشارات كوير، ط ١ إلى ط ٣، طهران، ١٣٨٦ هـ ش. وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية أيضًا، انظر: المدرسي الطباطبائي، حسين، تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمه إلى اللغة العربيّة: فخري مشكور، مراجعة: حسن محمد سليمان، انتشارات نور وحي، ط ١، قم، ١٤٢٣ هـ.

[٢] - المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيع در سه قرن نخست، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، ص ٢٦، مؤسسة انتشاراتي داروين، نيوجرسي، ١٣٧٢ هـ ش.

«إنّ المجتمع البشري يحتاج في كلّ مرحلةٍ من مراحله إلى مرجعٍ حيّ يعيش بين الناس لتشخيص الصحيح من السقيم، والحق من الباطل، ولكن بالنظر إلى عصر الغيبة وعدم حضور الإمام في الساحة الظاهرية للمجتمع، كان من المفترض إعادة بناء هذا الاستدلال، واستبداله بأدلة جديدة».

وقد بيّن المؤلّف مراده في موضعٍ آخر بشكلٍ أوضح، حيث قال: «في بداية مرحلة الغيبة الكبرى، محمد بن إبراهيم الكاتب النعماني ... يبدو أنّه هو أوّل من التفت بشكلٍ صائبٍ إلى أهمية مسألة الاثني عشر من بين مؤلّفي الشيعة. إنّ أصل هذه المسألة يعود إلى أواخر الغيبة الصغرى، حيث قال علي بن بابويه القمي حول سنة ٣٢٥ في مقدمة كتابه (الإمامة والتبصرة) ... فيما أفرد الكليني في الكافي فصلاً للروايات التي تذكر أنّ الأئمّة اثنا عشر ... ثم بعد ذلك بذل المؤلّفون والمحدّثون جهودًا جبارةًمتواصلةً في جمع أحاديث هذا الباب، وعثروا على عددٍ كبيرٍ منها بحيث يمكن له أن يُشكّل مادةً كافيةً لكتبٍ عديدةٍ أفردت لهذا الموضوع. ومن خلال جمع هذه الأحاديث وترتيبها وتدوينها أدركَ الشيعة فجأة أنّ النبيّ الأكرم ﷺ والأئمّة السابقين عليهم السلام لم يحدّدوا سلفًا عدد الأئمّة فقط، بل إنّهم صرّحوا لخواصّ أصحابهم بأسمائهم واحدًا بعد الآخر وصولاً إلى الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف الذي يأتي في آخر قائمة الاثني عشر»[1].

لقد عمد المدرسي الطباطبائي إلى بحث تكامل مفهوم الإمامة في البُعد السياسي والاجتماعي، وكذلك في البعد العلمي والمعنوي بشكلٍ تفصيلي ضمن فصلين من كتابه[2]، كما بحث في فصلين آخرين دور رواة الحديث في المسار

[١] - المصدر أعلاه، ص ١٩٤١٩٦.

[٢] - لقد نُشر هذان الفصلان أو الأجزاء الأساسية منهما قبل سنوات طويلة في مجلة (نقد ونظر). انظر: مَدرسي طباطبائي، حسين، (مناظرات كلامي و نقش شيعيان)، تُرجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، نقد ونظر، العدد: ٣٤، ١٣٧٤ هـ ش؛ مدرسي طباطبائي، حسين، (تكامل مفهوم امامت در بعد سياسي و اجتماعي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: هاشم ايزدپناه، نقد و نظر، العدد: ٧٨، ١٣٧٥ هـ ش.



التكاملي للبُعد السياسي، ودور المتكلّمين في المسار التكاملي للبُعد الكلامي بالتفصيل.

إنّ الذين انتقدوا هذه النظرية[1]، قد بيّنوا أهم إشكالاتها على النحو الآتي:

[١] - يبدو أنّ أوّل نقد صدر باللغة الفارسيّة على هذا الكتاب وكان في الحقيقة يمثّل نقدًا بالنظر إلى المقالتين المنشورتين في العددين المزدوجين: ٣٤، و٧٨، من مجلة نقد و نظر، على النحو الآتي: رضائي، مجيد، (تأملي در حديث و درك تاريخي عقايد)، نقد و نظر، العدد: ٩، ١٣٧٥ هـ ش. كما جاءت هذه الانتقادات بدورها تبعًا لذلك: جبرئيلي، محمد صفر، (تأملي در مكتب در فرايند تكامل)، مجلة قبسات، العدد: ٤٥، خريف عام ١٣٨٦ هـ ش؛ يوسفيان، حسن، (نقدي بر يك كتاب)، تاريخ در آينه پژوهش، السنة الرابعة، العدد: ٤، ص ١٤٩١٦٦، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش؛ مجمع عالي حكمت اسلامي، نقد و بررسي نظريه تطور تاريخي تشيع، مجمع عالي حكمت اسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ ش؛ سلسله نشست هاي نقد كتاب گروه تاريخ تشيّع پژوهشكده تاريخ و سيره اهل بيت عليهم السلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي (الاجتماع الثالث: نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، الاجتماع الأول)، و(الاجتماع الرابع: نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، الاجتماع الثاني)، ص ٦٣١٦٥. وقد تمّ نشر وتوزيع التقرير الأخير بشكل غير رسمي وعلى نطاق محدود. وإن الكتاب الصادر عن مجمع عالي حكمت يُعدّ بدوره تقريرًا عن اجتماع علمي بحضور ثلاثة من أساتذة الحوزة العلمية وإدارة شخص آخر من الأساتذة أيضًا. انظر: (نشستي در مؤسسه نبأ) والذي ورد تقريره التفصيلي على الرابط أدناه:

http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=viewarticle&ar-
١=page&٧٤=tid

بتاريخ: ١٥ / ٤ / ١٣٩١ هـ ش. ولغرض الاطلاع على فهرسة مختلف الانتقادات لكتاب مكتب در فرايند تكامل، انظر:

٤=http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=listarticles&secid

بتاريخ: ١٥ / ٤ / ١٣٩١ هـ ش.

ولا بدّ من إضافة أنّ المؤلّف المحترم لكتاب (مكتب در فرايند تكامل) كان له حتى الآن ثلاثة ردود على الانتقادات المتوجّهة إلى كتابه، انظر في هذا الشأن: مدرسي طباطبائي، (يادداشتي بر يك نقد)، نقد و نظر، العدد: ١٠١١، ١٣٧٥ هـ ش. ويأتي هذا الرد جوابًا عن النقد المنشور في العدد التاسع من هذه المجلة الفصلية، والآخر جوابه عن نقد السيد أكبر كنجي حول هذا الكتاب، والذي تمّ نشره في موقع مكتبة تاريخ اسلام و ايران، وجاء بنصّه في الصفحات من ١٦٦١٦٨ من سلسله نشست هاي نقد كتاب گروه تاريخ تشيّع پژوهشكده تاريخ و سيره اهل بيت عليهم السلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي. والمورد الثالث هو المطلب الذي جاء تحت عنوان (حكايت اين كتاب؛ مقدمه مؤلف بر ويرايش جديد)، في الصفحات من ٧ إلى ٢٤ من الطبعة الجديدة لكتاب مكتب در فرايند تكامل (سنة ١٣٨٦ هـ ش). وبالنظر إلى أنّ جميع هذه الردود الثلاثة من قبل المؤلّف قد صدرت قبل انعقاد الاجتماع بشأن نقد الكتاب من قبل مجمع عالي حكمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، يمكن أنْ ندرك أنّ المؤلّف قد اطّلع=

الخلط بين تاريخ الكلام والنقد الكلامي المستند إلى التاريخ؛ والخلط بين مقام ثبوت وإثبات رؤية، وتجاهل سهم عوامل من قبيل التقية، التقديم المحدود بشأن الخواص وعدم امتلاك المخاطبين للظرفية في كيفية البيان والتعريف بمفاهيم المذهب، وتوظيف المفردات المبهمة والمتهافتة والمفتقرة إلى الدقة الكافية، والإحالات الخاطئة، والانتقائية في اختيار الروايات، والنقل المجتزأ والمبتور لبعض الروايات، وافتقار بعض المطالب والقضايا إلى الإحالات، وعدم بحث المؤلّف أو عدم كفاية نقده للقضايا المخالفة لرؤيته، وفي الختام رفض وبطلان مدعيات من قبيل طرح نظرية العصمة للمرّة الأولى من قبل هشام بن الحكم، أو حصر كلّ ما يشغل اهتمام بعض الأئمّة المعصومين عليهم السلام وممثليهم هو جمع الحقوق الشرعية فقط.

فيما يتعلّق بهذه النظرية التي قد تعدّ في الوقت الراهن بسبب أسلوب استدلال المؤلّف وانعكاس أصدائها في المحافل العلميةأحدث نظريةٍ حول ظهور التشيّع، يبدو أنّه يجب التذكير قبل كلّ شيءٍ بهذه النقطة وهي أنّ المؤلّف قد ذكر في مقدمة كتابه صراحةً أنّه من الشيعة الإمامية الاثني عشرية، وأنّه يعتقد بالمفهوم العصري لهذا المذهب، وقد أقام بعض الشواهد على ثبات اعتقاده بالأئمّة الاثني عشر عليهم السلام[1].

=بشكلٍ وآخر على الانتقادات الشفهية التي تدور على الألسن بشأن كتابه، وعلينا أنْ ننتظر سماع جوابه المحتمل عن الكتاب الصادر عن المجمع العالي للحكمة أيضًا. وفي هذا الهامش لم ترد الإشارة إلى المقالات الموجودة في شهرية كتاب ماه و دين، العدد: ٢٢، السنة الثانية عشرة (العدد المتتابع: ١٤٢)، بتاريخ: مرداد، ١٣٨٨ هـ ش، الذي يحتوي على جواب مؤلّف الكتاب عن واحد من الانتقادات أيضًا، وأنا مدينٌ للمقيّم الفاضل لهذه المقالة في الالتفات إلمطالب هذه المجلة الشهرية.

[١] - انظر: المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل، ص ٢٢٢٤، ١٣٨٦ هـ ش. وقد أكد على إيمانه بهذه العقيدة صراحةً؛ حيث قال: «إنّ جميع المؤمنين بهذا الوجود المقدّس، قد أحس كلّ واحد منهم في حدود استعداده وفي مراحل من حياته العصيبة باليد العطوفة لهذا الإمام العظيم، وقد عاش التجربة العينية لحضور ولي نعمته ومولاه الكريم بكلّ وجوده وكيانه في مرتبة عالية من التجلي والشهود ... وأنا المتضائل بدوري لم أكن مستثنىً من هذه الظاهرة العامة، وأرى نفسي أصغر خدام الأعتاب الرفيعة لهذا المولى العظيم». (المصدر=

بيد أنّ من بين الانتقادات المكتوبة التي تمّ توجيهها إلى هذا الكتاب، لم يتجه إلى أساس الفكرة المذكورة فيه سوى بعضٍ منها، وأمّا الأقسام الأخرى التي ربما شغلت حجمًا كبيراً من بين تلك الانتقادات فهي في الغالب ذات صبغةٍ جدليةٍ ولا يمكنها إثبات عدم صوابية أساس فكرة المؤلَّف. ويبدو أنّ الإشكال الأساسي لهذه النظريةولا يخفى أنّ شكيمة المؤلّف المحترم ودقته وتتبّعه في إثبات رؤيته تستحق الثناء والتقديرهو أنّنا لو نواجه ما ورد في هذا الكتاب فقط، ونعد الاختلاف بين النص الفارسي والنص الإنجليزي لهذا الكتاب أمرًا طبيعيًا، وأخذنا بنظر الاعتبار تصريح المؤلّف المحترم القائل بأنّ النصّ الإنجليزي قد تمّ تأليفه قبل عقدين من ترجمته إلى اللغة الفارسية «في أجواء وظروف مختلفة، وتلبية لحاجة تتعلق بظروف زمانية ومكانية وثقافية خاصة»، ولم نجنح إلى عدّ الاختلاف بين النصين سعيًا إلى كسب تعاطف الشيعة وخطب ودّهم[1]، فإنّ التوصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ هذا الكتاب بصدد إثبات أنّ التشيّع الاثني عشري إنّما هو وليد نهايةِ العصر الموسوم بالغيبة الصغرى، ونتيجة لمسار استمرّ لقرنٍ من الزمن من التشرذم الفكري والاضطرابات السياسية والاجتماعية لتلك المرحلة، لن يكون ما توصلنا إليه أمرًا مستبعدًا. كما أنّ المؤلّف قد استعمل في عنوان الكتاب وفي عنوان الفصلين الأولين من الكتاب مصطلح (التكامل) للدلالة على مجمل المذهب ومفهوم الإمامة. ولا يخفى أن الكمال والتكامل لا يُستعمل إلا في قبال النقص. فهل يمكن لتكامل مفهوم الإمامة أنْ ينطبق على غير القول بأنّ مفهوم الإمامة كان في بعض مراحله ناقصًا ثم صار إلى التكامل بالتدريج؟ فهل يمكن على فرض صحة جميع مستندات المؤلّف وغض الطرف عن الإشكالات

=ذاته، ص ٢٤). وبعد هذا التصريح الواضح، فإنّ أي تعبيرٍ أو مسعى للتشكيك في المعتقدات الشخصية للمؤلّف وإخراجه من ربقة أكثرية الشيعة الاثني عشرية بالمفهوم المعاصر لهذه العقيدة، لن يكون له أيّ مبرر أخلاقيّ وديني، وإنّ كونه يعتقد بـ «الحدّ الأدنى من التشيّع» لا يعطينا الإذن باستخدام عباراتٍ غليظةٍ ولاذعةٍ في مقام نقده.

[1] - انظر: يوسفيان، حسن، «نقدي بر يك كتاب»، تاريخ در آينه پژوهش، السنة الرابعة، العدد: ٤، ص ١٥٣، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

التي توجّهت إليه من الناحية التاريخية والروائية، إثبات أنّ مفهوم الإمامة كان عرضةً للنقص في مراحله الأولى حقًا؟ وهل كان هذا النقصان من ناحية ورثة وحمَلة الإمامة أم من ناحية مخاطبيهم وأتباعهم؟

وقد عمد المؤلّف في موضعٍ من الكتاب في مواجهة الأدلة والاستبعادات المتوجّهة إلى الاثني عشرية، إلى القيام بدفاعٍ مستقتلٍ قال فيه[1]: «لقد كان زرارة بن أعين يعلم من هو الإمام بعد الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ولكنه حيث لم يكن على علمٍ بجواز التصريح باسمه والإعلان عنه، فقد تظاهر بعدم معرفته تقيةً. (نقلا عن كمال الدين وتمام النعمة، والإمامة والتبصرة). ثم إنّ إفشاء أسماء الأئمّة الأطهار عليهم السلام لم يكن من الأمور المسموح بإفشائها للجميع، بل إنّ هذه الأسماء كانتلأيّ سببٍ من الأسبابتُعدّ من الأسرار التي لا يطلع عليها سوى بعض الخاصّة من الأفراد المقربين من الإمامة وأصحاب السرّ على أعتاب الولاية، ومن هنا فقد ورد في بعض تلك الأحاديث أنّ الإمام أو الراوي الأول يأمر الراوي اللاحق بأنْ يكتمها سرًّا عنده ولا يفشيها إلى الناس (نقلاً عن الكافي، وغيبة النعماني، وعيون أخبار الرضا عليه السلام، وكمال الدين وتمام النعمة)، إلى أنْ تتعلّق المشيئة والإرادة الإلهية بإفشائها والكشف عنها، وكان في هذه المرحلة وبفضل وكرامة المحدّثين الأجلاء من الشيعة أنْ تمّ الكشف عن تلك الأسرار والودائع، وصارت في حوزتهم متاحةً للجميع، حيث كان المجتمع بأمسّ الحاجة إليها»[2].

كما قال في موضعٍ آخر من هذا الكتاب: «من الضروري أنْ نعيد التأكيد هنا على مسألةسبق ذكرهاوهي أنّ هذا الكتاب إنّما هو لغرض تأريخ المذهب وليس

---

[١] - انظر: المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل، ص ١٩٦١٩٩، ١٣٨٦ هـ ش. إنّ محتوى هذه الصفحات لم يرد في النص الإنجليزي ولا في الطبعة الأمريكية للترجمة الفارسية لهذا الكتاب. انظر: يوسفيان، حسن، «نقدي بر يك كتاب»، تاريخ در آينه پژوهش، السنة الرابعة، العدد: ٤، ص ١٥٣، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - انظر: المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل، ص ١٩٨١٩٩، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).



كتابًا في الكلام ضرورة. وأمّا من ناحية الدليل والبرهان الكلامي فإنّ الالتفات إلى التواتر الكبير في روايات هذا الموضوع والشواهد والقرائن التي لا حصر لها، لا يدع لأيّ منصفٍ وعاقلٍ متّسعًا من الوقت للشكّ في أنّ أسماء الأئمّة الأطهار عليهم السلام كانت معلومةً للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام، والذين أخبروهم بها. وإنّما موضوع بحثنا هو كيف اطلع المجتمع الشيعيأي: عموم الشيعة (من رواة وغيرهم، بمعنى جميع الشيعة باستثناء حملة أسرار الإمامة)على هذه الحقائق»[1].

إنّ الروح الحاكمة على هذه العبارات التي تمُيِّز بوضوح بين وجود فكرةٍ ما وظهورها الاجتماعي لا تسري في جميع مواضع الكتاب، وإنّ تبويب وتسمية عناوين الفصول وتعابير من قبيل: صدور اقتراح نظرية عصمة الأئمّة من قبل هشام بن الحكم، ممّا يوهم أنّ المؤلّف يسعى من الناحية العملية إلى بيان كيفية تكامل هذه الرؤية، وبصدد إثبات كيفية تبلور وتكامل مفهوم الشيعة الاثني عشرية.

وعلينا التأكيد ثانية على أنّ هذا الكلام لا يعني التشكيك بعقيدة المؤلّف المحترم أو تخطئته بما يستوجب التشكيك في ثباته على عقيدته، وإنّما هو مجرّد توجيه الأنظار إلى اللوازم المترتبة على المسائل الواردة في متن هذا الكتاب، وبالنظر إلى محتوى هذا الكتاب، يمكن إدراجه ضمن دائرة القائلين بالظهور التدريجي للتشيّع.

والنقطة الأخرى التي يمكن قولها بشأن هذا الكتاب، هي أنّ الكلام بشأن العلاقة بين التاريخ والكلام كثيرٌ ومتشعّبٌ من مختلف الزوايا. وكما أنّ الفرضيات الفلسفية والميتافيزيقية تحكم على كلّ فكرة، فإنّ مسلّمات العقائد الكلامية بدورها

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩٦، الهامش رقم ١. وانظر أيضًا: المدرسي الطباطبائي، تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمه إلى اللغة العربية: فخري مشكور، مراجعة: حسن محمد سليمان، هامش ص ١٦٣، انتشارات دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، قم، ١٤٢٣ هـ.

تُعدّ حاكمةً على علم التاريخ أيضًا، ولا يمكن للمؤلّف ولا ينبغي له أنْ يتجاهلها؛ وبطبيعة الحال فإنّ هذه النقطة لا تطعن أبدًا في الأصالة والهوية والعينية التاريخية أبدًا. إنّ هذا الكلام إنمّا يتعلّق بمرحلة إثبات رؤيةٍ كلاميةٍ ما على نحوٍ سابق، وأمّا في غير هذه الحالة فإنّ المسألة الكلامية في مرحلة إثبات عقيدةٍ ما، يجب أنْ تثبت عدم تعارضها، بل وعليها أنْ تثبت تناغمها مع مسلّمات العلوم الأخرى ومن بينها علم التاريخ أيضًا. ولا شكّ في أنّ هذا المدّعى يجب إثباته في موضعٍ آخر غير هذا الموضع. وعلى هذا الأساس فإنّه بالنسبة إلى الشخص الشيعي المعتقد، إذا كان مؤمنًا بمفهوم الإمامة ومعتقدًا بالأئمّة الاثني عشر والإمام الثاني عشر بنحوٍ متقن، وكان تعارضها مع المعطيات التاريخية في حقل علم الكلام محلولاً بالنسبة إليه، لن يعود بمقدوره في مرحلة البحث والتحقيق التاريخي أنْ ينظر إلى المسألة بعين الشكّ والترديد.

وعلى العكس من ذلك لو وضع مفهوم الإمامة ذاته على طاولة النقد والنقاش، عندها يمكن للتمسّك بالمعتقدات السابقة أنْ يخدش في أصالة التحقيق وبُعده عن الأحكام المسبقة؛ ونتيجةً لذلك فإنّ المؤلّف المعتقد بالتشيع الاثني عشري لا يمكنه أنْ يقوم بتحقيقٍ محايدٍ حول كيفية ظهور التشيّع الاثني عشري، إلا إذا تجرّد في مرحلة البحث والتحقيق عن معتقداته السابقة. وفي هذه الحالة فإنّ الأخلاق العلمية والتحقيقية توجب على الباحث والمحقّق أنْ يخضع لنتائج تحقيقه، وإذا صدف أنْ كانت مختلفةً عن فرضياته ومعتقداته السابقة، وجب عليه التخلّي عن تلك المعتقدات. وعلى هذا الأساس فإنّه ومن زاوية الأسلوب المعرفي يوجد هناك نوعٌ من عدم التناغم بين مقدّمة الكتاب، أي (حكاية هذا الكتاب)، وبين نصّ الكتاب؛ فإنّ المقدّمة تحكي عن الفرضيات الثابتة والقطعية بالنسبة إلى المؤلّف حول موضوع التحقيق، ويبدو أنّ المؤلّف الذي تمكّن من الناحية العملية من تحييد فرضياته المسبقة في تحقيقه على نحوٍ جيّد، قد توصّل إلى نتيجةٍ مغايرةٍ لفرضياته المسبقة والتي يجزم بها ويعتقدها على نحو القطع

واليقين؛ وعليه لا يوجد هناك بعد ذلك ما يبرّر تمسّكه بمعتقداته السابقة.

٣- الرأي المنعكس في مدخل (الإمامة) من موسوعة (دائرة المعارف بزرگ اسلامي)؛ وهو الرأي القائل بأنّ الوعي التدريجي والطبيعي من دون تخطيطٍ سابقٍ من قبل العلماء والمتكلّمين من الإمامية قد أدّى إلى اعتقادٍ راسخٍ وضاربٍ في القدم يقوم على غيبة واحدٍ من أئمّتهم، وانتهاء سلسلة الإمامة بشخص الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف وبدية عصر الغيبة[1]

إنّ الاعتقاد بالظهور التدريجي للتشيع الاثني عشري، قد انعكس في (موسوعة دائرة المعارف بزرگ اسلامي) مع بعض الاختلافات في أسلوب البيان أيضًا: «إنّ تعاقب الزمن في الواقع هو الذي دعا الإمامية ومتكلّميهم إلى اعتقادٍ عريقٍ يقوم على أساس غيبة واحدٍ من الأئمّة وهو القائم من آل محمد ' الذي سوف يظهر في المستقبل. إنّ هذه النقطة تثبت بوضوح أنّ الأمر لم يكن بنحو يتم تنظيم الأحاديث في هذا الشأن وروايتها على أساس من هذا المخطط. وعلى هذا الأساس فإنّ الاعتقاد بغيبة الإمام الثاني عشر، والاعتقاد بأنّه الشخص الذي سوف يظهر بوصفه الإمام القائم، قد تمّ إظهاره بحيث لم يكن هناك أيّ دافعٍ خاصّ تمّ التخطيط له مسبقًا. إنّ علماء الإمامية من خلال المحافظة على أصولهم في إبطال الأفكار الغالية، قد توصّلوا بالتدريج إلى هذه النقطة وهي أنّ سلسلة الإمامة تنتهي إلى شخص الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، حيث يبدأ عصر غيبة الإمام القائم»[2].

إنّ أكثر الإشكالات التي كانت ترد على الرؤيتين السابقتين، لا ترد على هذا الرأي؛ بيد أنّ تأصيل علماء الشيعة في الالتفات إلى أصول التشيّع الاثني عشري التي كانت موجودةً من قبل، لا يصلح أنْ يكون مبرّرًا لكلّ ما يمكن قوله بشأن

[١] - لقد ورد ذكر هذا الرأي في دائرة المعارف بزرگ اسلامي.

[٢] - انظر: انصاري، حسن، مدخل «امامت»، في دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ١٠، ص ١٣٩، العمود الأول، تحت إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

ظهور التشيّع الاثني عشري. توجد في هذا الشأن كثير من الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها بأجمعها في ضوء هذا الرأي.

إنّ واحدًا من أهم هذه الأسئلة هو السؤال القائل: هل كان للأئمّة الأطهار عليهم السلام دورٌ في هذا الالتفات أم لا؟ وهل كانت جميع مفاهيم التشيّع الاثني عشري موجودةً في السابق بنحوٍ واضح ومدوّنةً وفي متناول الجميع، وإنّ السبب الوحيد في عدم بيانها كان يعود إلى غفلة العلماء عنها فقط؟ ومن ثَمّ متى كانت هذه المفاهيم موجودةً، ولم يتمّ الالتفات إليها من قبل الإمامية فجأة إلّا في عصر الغيبة؟

إنّ الانتقاد العام الذي يردفي نظرةٍ كليةعلى الآراء الخاصّة بالظهور التدريجي للتشيّع، هو الخلط بين وجود رؤيةٍ ما، والتبلور الاجتماعي لها، وعدم الالتفات إلى الأدلة العقلية المرتبطة بالإمامة، وتضخيم دور العلماء والرواة والمتكلّمين من الشيعة في بيان معتقدات الإمامية وشرحها، على حساب تجاهل دور الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وضعف المستندات والفهم الذي يفوق ظرفية أسلوب التحقيق التاريخي، وبعبارةٍ أخرى فرض فهمٍ خاصٍّ على الأسلوب التاريخي. فكما لا يمكن بوساطة أسلوب التحقيق التاريخي المحض إثبات وجود مفهوم الاثني عشرية في عصر النبي الأكرم ' والأئمّة المعصومين عليهم السلام بالوضوح الذي عليه هذا المفهوم في العصر الحاضر، كذلك لا يمكن بهذا الأسلوب إثبات عدم وجود هذا المفهوم في ذلك العصر أيضًا. إنّ عدم الإثبات التاريخي لمفهومٍ ما في مرحلةٍ زمنيةٍ خاصّةٍ قد يكون معلولاً لمختلف الأسباب والعوامل، ومن بينها ألّا يكون لذلك المفهوم وجودٌ من الأساس؛ بيد أنّه يمكن أنْ تكون هناك احتمالاتٌ أخرى أيضًا، من قبيل عدم توفّر الظروف لإظهاره أيضًا. ومن هنا فإنّ تفضيل أحد الاحتمالات بالمقارنة إلى الاحتمالات الأخرى، قبل أنْ يجعل هذا الرأي رأيًا علميًا سوف يجعله أقرب إلى الحدس، وهو حدسٌ لا يمكن الدفاع عنه إلّا بعد إثباته بالأدلة العلمية.

الخلاصة واقتراح الرأي المختار[1]

قبل بيان الخلاصة، لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه عندما يكون الحديث عن رؤيةٍ وفكرة، يجب التفريق بين ساحتين منها، وهما عبارة عن: التفريق بين حقيقة المذهب، وبين المجتمع الذي يعتقد بحقيقة ذلك المذهب[2]، أو التفريق بين المساحة الثبوتية للفكرة، وبين المساحة الإثباتية لها، أو التفريق بين وجود أصل الفكرة وبين ظهورها الاجتماعي، أو التفريق بين مساحة دقائق وأجزاء الفكرة وبين مساحة الانتصار لها والتمسّك بها، أو بين ظهور ذات الفكرة وبين ظهور الأتباع والأنصار الذين يؤيدونها، وبالتالي التفريق بين قضية وبين الاعتقاد بتلك القضية. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث حول التشيّع، يجب ألّا نغفل عن أنّ للتشيّع بدوره بعدين ومساحتين، ويجب التفريق بين التشيّع والاعتقاد بالتشيّع، وبين عقيدة الإمامة والاعتقاد بالإمامة[3]، وبنحوٍ محدّدٍ يجب التفريق بين التشيّع وبين الشيعة، وتحديد ما إذا كان سؤالنا حول تاريخ وكيفية ظهور التشيّع الاثني عشري أو حول تاريخ وكيفية ظهور الشيعة الاثني عشرية.

فيما يرتبط بساحة الفكربمعنى مقومات فكرة الاثني عشرية، من قبيل مفهوم الإمامة والعصمة وعلم الإمام وعدد الأئمة الأطهار عليهم السلام يُعدّ التشيّع في ضوء مختلف الأدلّة الكلامية والعقلية توأم الإسلام، وأنّه كان موجودًا في عصر النبيّ الأكرم ‘. وفيما يتعلّق بغيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام بطبيعة الحال إذا كانت إرادة

[١] - إنّ تدوين وتقديم صيغة خلاصة هذه المقالة وكلياتها يعود إلى ما يقرب من عقد مضى= =من الزمن، إذ تمّ نشر تقرير أو رؤية ناقصة عنه من قبل أحد الطلاب في درس (مفهومً التشيّع وتاريخ ظهوره) من دون ذكرً السندً في إحًدى المجلات، والآن نضع هذا التقرير بعد إعادة النظر والتصحيح وبعد دراسة جميع الاراء حول ظهور التشيّع أمام الباحثين لغرض نقده وتقييمه وإصدار حكمهم عليه.

[٢] - انظر: مجمع عالي حكمت اسلامي، نقد و بررسي نظريه تطور تاريخي تشيع، ص ٢٠، في كلمة الأستاذ السبحاني.

[٣] - انظر: مجمع عالي حكمت اسلامي، نقد و بررسي نظريه تطور تاريخي تشيع، ص ٢٤، في كلمة الأستاذ يوسفي غروي.

النبيّ ' قد تعلّقت بهداية الأمّة الإسلامية بقيادة أهل بيته المنتجبين، ولم ينحرف مسار المجتمع الإسلامي إلى طرائق أخرى، لما مسّت الحاجة إلى الغيبة؛ ولكن من الواضح أنّ ربط هذا الاعتقاد بالشرائط السياسية والاجتماعية الخاصّة، لا صلة له بأصالته، ويمكن الدفاع عن مفهوم الغيبة بهذه الطريقة. وعلى هذا الأساس فإنّ التشيّع بوصفه مفهومًا ومضمونًا لمذهب فكريّ محدد أو ما يُعرف بمذهب أهل البيت عليهم السلام، قد تبلور في عصر النبيّ الأكرم '، وفي الحقيقة والواقع فإنّ التشيّع هو الإسلام المحمدي الخالص، ولا يمكن أنْ ننسب ظهور التشيّع إلى المراحل اللاحقة. ولو كان الغرض هو إثبات وجود التشيّع والفكر الشيعي في عصر النبيّ الأكرم ' بدلاً من إثبات وجود الشيعة في ذلك العصر، عندها سوف يكون الاقتصار على بضع روايات وردت فيها كلمة الشيعة قاصرة عن الظرفية الاستيعابية اللازمة لإثبات جميع الأبعاد الفكرية للاثني عشرية، ولا يمكن الاستناد إليها.

وفي هذه الحالة يمكن عدّ جميع ما ورد بشأن أهل بيت النبيّ ومنزلتهم وخصائصهم وفضائل الإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم وسُنّة النبيّ الأكرم '، من التجليات الأولى لمفهوم التشيّع والتعاليم الشيعية[1]؛ بمعنى أنّ جميع الآراء التي كانت تعزو ظهور التشيّع إلى عصر النبيّ الأكرم '[2]، يمكن أنْ يكون لها حظٌّ من الواقع، شريطة التفريق بين وجود الفكرة وبين وجود مجتمعٍ من الأنصار والأتباع الذين يعتنقون تلك الفكرة.

ربما يبدو من الحديث عن وجود الفكر الشيعي في عصر النبيّ الأكرم '، أنّه يدلّ تلويحًا على أنّ الفكر الشيعي كان شيئًا مختلفًا عن أفكار النبيّ '؛ ولكن عندما نقول باتحّاد الفكر الشيعي مع الإسلام المحمدي، وإنْ كنا نعيد مرحلة تكوّن التشيّع إلى عصر النبيّ الأكرم '، ولكننا لا نقع في فخ القول بثنائية التشيّع

[١] - للوقوف على بحث آخر في هذا الشأن، انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصرً امامان، ص ١٢٣١٢٤، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - باستثناء الرأي المتمحور حول المجتمع المخالف لمسلّمات العقائد الشيعية.



والإسلام.

وأمّا في مقام الظهور الاجتماعي؛ بمعنى تبلور الجماعة الشيعية، فإنّ الأمر يكتسب شكلاً آخر. صحيح أنّ الفكرة والرؤية لا تنشأ في الخلأ ولا تأتي من فراغ، وإنّما تجري على ألسنة المفكّرين والمعتقدين بها، ولكن الأمر لم يكن بنحو أنّ أوائل الذين عُرفوا باسم الشيعة أو الإمامية، أو الذين نعرفهم نحن بهذا الاسم كانوا بأجمعهم من المعتقدين بتعاليم التشيّع الاثني عشري بمفهومه المعاصر؛ ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن الادعاء بأنّه لم يكن هناك أحدٌ يؤمن بهذه العقيدة أصلاً.

إنّ الظهور الاجتماعي للتشيّع بوصفه تيارًا فكريًا وسياسيًا محدّدًا على نحوٍ باهتٍ كان موجودًا في عصر النبيّ الأكرم ' نفسه، بيد أنّ اتساع هذا التيار إنّما يعود إلى المرحلة الزمنية التي أعقبت رحيل رسول الله '؛ بمعنى أنّ النبيّ الأكرم ' والأئمّة الأطهار عليهم السلام قد عملوا على بيان الأبعاد المختلفة لهذه الرؤية بالتدريج وبحسب ظروف المجتمع، ولم يكن الأمر كما لو تم بيان جميع الأبعاد الفكرية والأخلاقية للتشيّع بالنسبة إلى عامة الناس منذ اليوم الأول. هناك قرائن مختلفةٌ وموثّقةٌ بالدراسات التاريخية تثبتبما لا يدع أيّ مجالٍ للشكأنّ أئمّة الشيعة عليهم السلام وخاصة أصحابهم في الحدّ الأدنى كانوا يعلمون بتفاصيل وجزئيات هذه الرؤية والفكرة منذ البداية، ولكن لم يكن قد تمّ بيان جميع أبعاد وأضلاع فكر التشيّع الاثني عشري منذ البداية بنحوٍ واضحٍ وصريحٍ لجميع الناس.

على الرغم من عدم إنجاز تحقيق جديرٍ بالذكر حول مسار تحوّل عرض وبيان مفهوم الإمامة من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ولكن يمكن لنامن خلال بحث إجماليأنْ نحدس وجود مسارٍ منطقيّ في هذا الشأن أيضًا. إنّ المسار المتصل والمتسلسل لوجود آياتٍ من القرآن الكريم[1]، وصدور المفاهيم النبوية

[١] - للوقوف على بحث الإمامة في القرآن الكريم، انظر على سبيل المثال: المجلسي، امام شناسي (المجلّد الخامس من حياة القلوب)، الفصول من: ٨١٨، ص ٢٠٧٢٦٥، انتشارات سرور، ط ٦، قم، ١٣٨٤ هـ ش؛ المظفر، محمد حسين، دلائل الصدق، ج ٥، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، قم، ١٤٢٢ هـ؛ المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٤،=

بشأن أهل البيت عليهم السلام وخصائصهم[1]، وموقع خصائص الإمامة في كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وجميع الأئمّة الأطهار عليهم السلام من بعده[2]، يثبت المسار التدريجي والمتسامي لبيان هذه المفاهيم عبر الزمن.

=ص٩٠٩-٩٣٠، بعنوان «امامت در قرآن»، انتشارات صدرا، طهران؛ مكارم الشيرازي، ناصر، آيات الولاية في القرآن، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط ١، قم، ١٣٨٣ هـ ش؛ جمع من المؤلّفين، امامت پژوهي (بررسي ديدگاه هاي اماميه، معتزله و اشاعره)، تحت إشراف: محمود يزدي مطلق (فاضل)، ص ١٧٥٣٠٢، دنشگاه علوم اسلامي رضوي، ط ١، مشهد، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١] - لقد وردت هذه المفاهيم على نطاق واسع، في مصادر من قبيل: الموسوي اللكهنوي، السيد حامد حسين، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، تحقيق وتلخيص وتقديم: السيد علي نور الدين الميلاني، مؤسسة البعثة / قسم الدراسات الإسلامية، طهران، ١٤٠٥ هـ؛ العلاّمة الأميني، عبد الحسين، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٨ هـ؛ ونظائرهما.

[٢] - للوقوف على مفهوم الإمامة في تعاليم أمير امؤمنين عليه السلام، انظر: جميع المداخل ذات الصلة في الفهرسة الموضوعية لنهج البلاغة؛ وللوقوف على مفهوم الإمامة في تعاليم الإمام الباقر عليه السلام، انظر: أحمدي، محمد حسن، نقش امام محمد باقر عليه السلام در تدوين و تبيين مذهب اماميه (أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل تاريخ التشيّع)، تحت إشراف: د. محسن ألويري، جامعة الإمام الصادق عليه السلام / دانشكده معارف اسلامي و فرهنگ و ارتباطات، طهران، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش. في ضوء نتائج هذه الأطروحة تناول الإمام عليه السلام من خلال توظيف أساليب من قبيل: نقل تاريخ الغابرين، ومحورية القرآن والإجابة عن أسئلة الآخرين، المحاور الستة أدناه بشأن الإمامة، وهي: موقع الإمام والإمامة، وإطاعة الإمام، والمرجعية العلمية للإمام، والنصّ على الإمام، وعصمة الإمام والغيبة والانتظار. وانظر أيضًا: لالاني، أرزينا، آر.، نخستين انديشه هاي شيعي، تعاليم الإمام محمد باقر عليه السلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. فريدون بدره اي، الفصل الرابع، ص ٨٣١١٩، نشر و پژوهش فرزان روز، طهران، ١٣٨١ هـ ش. في ضوء كلام مؤلّف هذا الكتاب، كان تفسير الإمام محمد الباقر عليه السلام للإمامة على النحو الآتي: «إنّ الإمامة بالنسبة إلى الإمام محمد الباقر عليه السلام مثل النبوة، فهي أمرٌ إلهيّ قائمٌ على أساس القرآن الكريم. ثم بيّن رؤيته من خلال التأكيد على الأحاديث النبوية التي تبيّن الشبه والقرابة بين النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والإمام علي عليه السلام. ثم ينعكس هذا الأمر لاحقًا في أبحاثه الكلامية بشأن الإمامة؛ وفي هذه الأبحاث عمد إلى بيان الصفات والخصائص التي يجب أنْ تتوفر في الإمام. يجب اتباع الإمام بسبب امتلاكه لصفات ذاتية من قبيل العلم والعصمة». (انظر: المصدر ذاته، ص ٨٣). للبحث بشأن تحوّل مفهوم الإمامة في القرون الثلاثة الأولى، انظر: بهرامي خشنودي، مرتضى، تطور تاريخي گفتمان امامت تا نيمه قرن سوم هجري (أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل تاريخ التشيّع)، تحت إشراف: د. ستار عودي، جامعة الإمام الصادق عليه السلام / دانشكده معارف اسلامي و فرهنگ و ارتباطات، طهران، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش.

لقد تم التصريح بتدريجية تعرّف أتباع أهل البيت عليهم السلام على الأحكام والمعارف الدينية من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام أيضًا. فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في حديثٍ مخاطبًا أبا اليسع عيسى بن السري، أنّه قال: «كانت الشيعة قبل أنْ يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم حتى كان أبو جعفر؛ ففتح لهم وبيّن لهم مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم، حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس وهكذا يكون الأمر ... »[1].

[١] - إنّ أقدم نقلٍ لهذه الرواية يعود إلى كتاب الكافي، فقد فتح الشيخ الكليني في كتاب «الإيمان والكفر» بابًا بعنوان «دعائم الإسلام» نقل فيه هذه الرواية من طريقين مختلفين: «... ثم كان علي بن الحسين، ثم كان محمد بن علي أبا جعفر، وكانت الشيعة قبل أنْ يكون أبو جعفر، وهم لا يعرفون مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم، حتى كان أبو جعفر ففتح لهم، وبيّن لهم مناسك حجّهم، وحلالهم، وحرامهم، حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس وهكذا يكون الامر ...». (الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ١٩٢١، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، طهران، ١٤٠٧ هـ. وفي الطبعة الجديدة: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٣، ص ٥٧٦٠، دار الحديث، قم، ط ١، ١٤٢٩ هـ، مع الإشارة إلى جميع النسخ البديلة وأهم الشروح الواردة في هذا الشأن. كما نقل الكشي هذا الحديث في مدخل أبي اليسع عيسى بن السري (رقم: ٧٩٩) من رجاله باختلاف يسيرٍ على النحو الآتي: «... ثم كان علي بن الحسين ثم كان أبو جعفر، وكانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال ولا حرام إلّا ما تعلموا من الناس، حتى كان أبو جعفر عليه السلام ففتح لهم وبيّن لهم وعلّمهم، فصاروا يُعَلّمون الناس بعد ما كانوا يتعلّمون منهم، والأمر هكذا يكون ...». (الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، تصحيح: حسن مصطفوي، ص ٤٢٤٤٢٥، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ط ١، مشهد، ١٤٠٩ هـ؛ الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال مع تعليقات الميرداماد الاسترآبادي، تصحيح: مهدي رجائي، ج ٢، ص ٧٢٣٧٢٤، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، قم، ١٣٦٣ هـ ش). لقد ذكر الميرداماد الاسترآبادي في تعليقته حول أبي اليسع عيسى بن السري أنّه ثقةٌ لم يرد فيه أيّ طعن وأنّ النجاشي قد وثّقه وهو من كبار أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. كما ذكر هذا الحديث العلّامة المجلسي في كتاب (الإمامة) من الجزء الثالث والعشرين من بحار الأنوار، وفي الحديث رقم ٣٥ في الباب الرابع من أبواب (جمل أحوال الأئمة الكرام ودلائل إمامتهم وفضائلهم ...) أيضًا. وعنوان الباب الرابع: «وجوب معرفة الإمام وأنّه لا يُعذر الناس بترك الولاية وأن من مات لا يعرف إمامه أو شك فيه مات ميتة جاهلية وكفر ونفاق». (المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ج ٢٣، ص ٨٩٩٠، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ). وبالنظر إلى أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد أشار في صدر هذه الرواية إلى الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء، فقد ورد ذكر هذه الرواية مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض النصوص التفسيرية أيضًا، ومن بينها:=

إنّ التدرّج في بيان جزئيات وتفاصيل رؤيةٍ وفكرةٍ ما ليس أمرًا غير طبيعي، أو هو من مختصّات التشيّع الاثني عشري فقط، بل نرى هذا النوع من التدرّج حتى في مسار بعثة الأنبياء عليهم السلام أيضًا، ولا يمكن عدّ هذا التدرّج تكاملاً في التعاليم السماوية والوحيانية، كما وقد نزل القرآن الكريم تدريجًا وعلى سبيل التنزيل بالإضافة إلى نزوله الدفعي على سبيل النزول؛ إذ إنّ للقرآن مسار نزولٍ تدريجي يُسمى (التنزيل)، ومع ذلك لا يمكن عدّ مسار النزول التدريجي للقرآن الكريم تكاملاً للتعاليم القرآنية على مدى ثلاثة وعشرين سنة. وكذلك فإنّ رسول الله ' طوال ثلاث وعشرين سنة من عمر البعثة والرسالة كان يتخّذ بالتدريج مواقفه الخاصّة بالنسبة إلى مختلف المسائل دون أنْ يُعدّ ذلك مسارًا تكامليًا في أفكاره[1].

وهكذا الأمر بالنسبة إلى أيّ مفكّرٍ أو عالمٍ آخر إذ يقوم بالإجابة والردّ على تساؤلات الآخرين، أو يعمل على بيان المزيد من التوضيح لأفكاره وآرائه، ومع ذلك لا يُسمّى هذا الأمر تكاملاً في أفكاره، وإنّما هو مزيد من البيان حولها. من ذلكعلى سبيل المثاللو أنّ الإمام الخميني & قد عمد إلى توضيح أفكاره وآرائه حول مسألةٍ ما بعد وقوفه على إساءه فهمها من قبل بعض الأشخاص، لا يمكن عدّ هذا الموقف منه بمنزلة التكامل التدريجي في نظرياته، كذلك الأمر بالنسبة إلى معتقدات التشيّع الاثني عشري أيضًا. إنّ الدراسة التاريخية تثبت الارتباط

=العياشي، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تصحيح: السيد هاشم رسولي محلاتي، ج ١، ص ٢٥٢٢٥٣، مطبعة علمية، طهران، ١٣٨٠ هـ؛ القمي، المشهدي محمد بن محمد رضا، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تصحيح: حسين درگاهي، ج ٣، ص ٤٤٣، سازمان چاپ= =و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ١، طهران، ١٣٦٨ هـ ش؛ البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية لمؤسسة البعثة بقم، ج ٢، ص ١١٣١١٤، انتشارات بنياد بعثت، طهران، ١٤١٦ هـ. إنّ اختلاف متن الحديث في رواياته المختلفة يسير، ومن ذلك عبارة (... حتى كان أبو جعفر عليه السلام ففتح لهم ...)، حيث ورد ضبط كلمة (ففتح) تارةً بـ (فتح)، وتارةً بـ (فحجّ)، وتارةً أخرى (فنهج لهم). كما تمّ ضبط عبارة (بيّن لهم وعلّمهم) في نسخةٍ أخرى على شكل (بيّن لهم وعليهم). وجاء في تفسير العياشي اسم الراوي على شكل (يحيىً بن السري)، وقد احتمل مصحّح الكتاب أنْ يكون ذلك تصحيفًا.

[١] - انظر: آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، ص ١٢٢١٢٣، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).



المنطقي والمفهوم لتعاليم التشيّع في مختلف عصور الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وتشير إلى أنّ الأئمّة يسعون إلى بيان تعاليمهم بالتدريج على أساس مختلف المعايير والضوابط والشرائط.

إنّ هذا الأسلوب من التحليل يمكن تعميمه على أفكار أهل السُنّة أيضًا. فهل يمكن لأهل السُنّة الادعاء بأنّ جميع معتقداتهم كانت موجودةً في عصر النبي الأكرم ' على ما هي عليه في العصر الحاضر أيضًا؟[1] وهل كانت النظريات المرتبطة بمشروعية الحكم المذكورة في مصادرهم المتأخّرة، موجودةً في عصر النبيّ الأكرم ' أيضًا؟

إنّ هذا المسار الذي كان الأئمّة الأطهار عليهم السلام هم الذين أسسوهقد تواصل واستمرّ في عصر الغيبة الصغرى والكبرى من قبل علماء الشيعة الكبار أيضًا، وقام كلّ واحد منهمبما يتناسب مع حاجات المجتمع وهواجسهبمزيدٍ من البيان والشرح لتعاليم التشيّع الاثني عشري.

وربما أمكن عدّ بعض الآراء في هذا الشان قريبةً جدًا بل وحتى مشابهةً لهذا الرأي المقترح، ومن بينها هذه العبارة من عبد الله نعمة، والتي يقول فيها: «إنّ الشيعة بوصفهم فرقة ومذهبًا قد ظهروا في السقيفة، وأمّا بوصفهم قضيةً فقد ظهروا في عهد رسول الله '»[2]. وكذلك رأي السيد الخرسان، إذ قال: «... إنّ التشيّع بمحتواه الشيعي وبما لهذه الكلمة من دلالة عند الشيعة أصيلٌ أصالة الإسلام وجزءٌ من محتواه، وهو ليس كغيره من الطوائف والفرق الطارئة التي كانت وليدة ظروف وأحداث معيّنةٍ كما أحصتها المؤلّفات في الفرَق الإسلامية و مجاميع التاريخ»[3].

على هذا الأساس ومن خلال المعطيات التاريخية يمكن القول في بيان الخلاصة وإبداء الرأي النهائي والكلمة الأخيرة: إنّ التشيّع بوصفه مفهومًا

[١] - انظر: المصدر أعلاه.

[٢] - انظر: نعمة، عبد الله، روح التشيّع، ص ٣٠.

[٣] - الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، ص ٣٠٣١، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩١ م.

ومضمونًا لمدرسة فكرية محددة أو ما يُعرف بمذهب أهل البيت عليهم السلام قد تبلور في عصر النبيّ الأكرم ؛ بمعنى أنّ التشيّع هو الإسلام المحمّدي الخالص، ولا يمكن نسبة ظهوره إلى مرحلة من المراحل اللاحقة بعد رحيل رسول الله. بمعنى أنّ القرآن الكريم والنبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار عليهم السلام قد بيّنوا أبعاد هذا الفكر بالتدريج وبحسب ظروف المجتمع. وبطبيعة الحال لم يكن الأمر بنحو يكون التشيّع معلومًا منذ اليوم الأول بالنسبة إلى الجميع بجميع أبعاده الفكرية والأخلاقية؛ بل إنّ الأمر بطبيعة الحال وعلى الرغم من وجود مفهوم التشيّع منذ عصر النبيّ الأكرم كان بحيث تعرّف الشيعة على أبعاده المختلفة، بالتدريج من خلال هداية القرآن الكريم وتوجيه النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ بنحو لم يبقَ هناك أيّ غموضٍ حول هذا المفهوم مع بداية عصر الغيبة، لا سيّما بالنسبة إلى الخاصّة من الأصحاب. وعلى هذا الأساس تدلّ الشواهد التاريخية على أنّ جماعة الشيعة الاثني عشرية أخذت تتبلور شيئًا فشيئًا على شكل تيّار اجتماعيّ وسياسيّ، ومع بداية عصر الغيبة، كانت هذه الجماعة تتمتع بجميع خصائص التيار الاجتماعي والسياسي والديني المؤثّر.

وقد استمرّت هذه الجماعة في مسارها التحوّلي وفي مقام بيان أفكارها أو الدفاع عن تلك الأفكار بمحورية الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وعملت في الوقت نفسه على بسط أفكارها الأولى أيضًا. ومن الواضح جدًا أنّ الوقائع والأحداث السياسية المهمة من قبيل: حادثة السقيفة، ووصول أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى الخلافة، واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام، والحرية النسبية التي حصل عليها الإمام الصادق عليه السلام في أواخر عصر الخلافة الأموية، كان كلّ واحدٍ منها يشكّل منعطفًا مؤثرًا في مسار نشاط وتنوّع المواقف لدى هذه الجماعة.

على أمل أنْ يؤدّي هذا المسار إلى تدوين بيان مفهوم الإمامة وشرحها في الطبقات الثلاث المتلاحمة من القرآن الكريم، والتعاليم النبوية والمفاهيم العلوية، من قبل الباحثين والمحقّقين بشكلٍ صحيح، ليتم الكشف عن الجانب الأصلي والمجهول من هذا الموضوع، ويتمّ إخراجه من حالة الإجمال والغموض إنْ شاء الله.



قائمة المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- نهج البلاغة، الشريف الرضي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد دشتي، انتشارات زهد، ط ٧، ١٣٨٦ هـ ش.

٣- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.

٤- ابن أعثم اكوفي، كتاب الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، ط ١، بيروت، ١٤١١ هـ.

٥- ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، ط ١، القاهرة، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م.

٦- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، المكتبة الثقافية، القاهرة.

٧- ابن بهريز، حدود المنطق (مع كتاب المنطق لابن المقفّع)، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ط ١، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٨- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.

٩- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحَل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

١٠- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

١١- ابن منظور الأفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

١٢- آتام، تورغوت، «نظريه پيدايش تشيّع در زمان پيامبر اسلام ﷺ»، مجلة: سخن تاريخ، العدد: ٣، صيف عام ١٣٧٨ هـ ش.

١٣- أحمدي، محمد حسن، نقش امام محمد باقر عليه السلام در تدوين و تبيين مذهب اماميه (أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل تاريخ التشيّع)، تحت إشراف: د. محسن ألويري، جامعة الإمام الصادق عليه السلام / دانشكده معارف اسلامي و فرهنگ و ارتباطات، طهران، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش.

١٤- الأشعري القمي، أبو خلف سعد بن عبد الله، كتاب المقالات والفرق، تصحيح: محمد

جواد مشكور، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.

١٥- ألويري، محسن، تأملاتي پيرامون چيستي هويت؛ جوهره فرهنگيسند چشم انداز، مجموعه مقالات همايش ملي سند چشم انداز جمهوري اسلامي إيران در افق ١٤٠٤ (ظرفيت ها و بايستگي ها؛ چالشها و فرصت ها)، المجلد الأول، دبيرخانه مجمع تشخيص مصلحت نظام، شهر اسفند (١٢)، عام ١٣٨٥ هـ ش.

١٦- ألويري، محسن، (نقد نظرية في ظهور الشيعة الاثني عشرية)، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٥١٨٦، شتاء عام ١٣٧٤ هـ ش.

١٧- آقا نوري، علي، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، الفصل الثاني، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

١٨- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص ٢٦٦، ط ٥، القاهرة.

١٩- الأمين، السيد محسن، عقائد الإمامية (المجلّد الأول والثاني لأعيان الشيعة)، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٢٠- الأميني، عبد الحسين، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٧٨ هـ.

٢١- انصاري، حسن، مدخل (امامت)، في دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ١٠، تحت إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٢- باقر آباد، افشار، گونه شناسي، في: aspx.٣٧-http://aghorbani.blogfa.com/post

٢٣- البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية لمؤسسة البعثة بقم، انتشارات بنياد بعثت، طهران، ١٤١٦ هـ.

٢٤- البدري، سامي، الردّ على الشبهات التي أثارها أحمد الكاتب حول العقيدة الاثنى عشرية، نشر حبيب، ١٤١٧ هـ.

٢٥- البدري، سامي، پاسخ به شبهات أحمد الكاتب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ناصر ربيعي، أنوار الهداية، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٦- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٨ م.

٢٧- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرَق، المكتبة العصرية، ط ٣، بيروت، ١٣٥٨ هـ.

٢٨- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرَق، تحقيق: محمد محيي الدين



عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

٢٩- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٣٠- بهرامي خشنودي، مرتضى، تطور تاريخي گفتمان امامت تا نيمه قرن سوم هجري (أطروحة علمية على مستوى الماجستير في حقل تاريخ التشيّع)، تحت إشراف: د. ستار عودي، جامعة الإمام الصادق عليه السلام / دانشكده معارف اسلامي و فرهنگ و ارتباطات، طهران، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش.

٣١- بيرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر ساروخاني، انتشارات كيهان، ط ٣، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٣٢- بيضون، إبراهيم، (عبد الله بن سبأ)، المنهاج، العددان: ١ و٢، ربيع وصيف عام ١٩٩٦ م، مركز الغدير للدراسات، بيروت.

٣٣- پاكتچي، أحمد، مدخل (الإمامية) في دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ١٠، ص ١٦٠١٦١، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٣٤- التهانوي، محمد علي (١١٥٨ هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مجلدان، مكتبة ناشرون، ط ١، بيروت، ١٩٩٦ م.

٣٥- توسلي، غلام عباس، نظريه هاي جامعه شناسي، نشر سمت، ط ١٥، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٦- جبرئيلي، محمد صفر، (تأملي در مكتب در فرايند تكامل)، مجلة قبسات، العدد: ٤٥، خريف عام ١٣٨٦ هـ ش.

٣٧- الجرجاني، السيد شريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، انتشارات ناصر خسرو، ط ٤، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

٣٨- جعفري، السيد حسين محمد، تشيّع در مسير تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد تقي آية الله، ، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

٣٩- جعفريان، رسول، اطلس شيعه، سازمان جغرافيايي نيروهاي مسلح، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

٤٠- جعفريان، رسول، تاريخ تشيّع در ايران از آغاز تا قرن دهم، انتشارات أنصاريان، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

٤١- جمع من المؤلّفين، امامت پژوهي (بررسي ديدگاه هاي اماميه، معتزله و اشاعره)، تحت إشراف: محمود يزدي مطلق (فاضل)، دنشگاه علوم اسلامي رضوي، ط ١، مشهد، ١٣٨١ هـ ش.

٤٢- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطّار (ستة مجلدات)، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت، ١٣٧٦ هـ.

٤٣- الحبري الكوفي، أبو عبد الله الحسين بن الحكم، تفسير الحبري، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٤٤- حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، دار الجيل / مكتبة النهضة المصرية، بيروت / القاهرة، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

٤٥- الحسني الرازي، السيد مرتضى بن داعي، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، تصحيح: عباس إقبال آشتياني، نشر أساطير، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٤٦- حسين، طه، الفتنة الكبرى، دار المعارف، ط ٨، مصر.

٤٧- الحسيني الروحاني، مهدي، بحوث مع أهل السُنّة والسلفية (رسالة تبحث في عدّة مسائل مهمّة يختلف فيها الشيعة وأهل السُنّة عامة والحنابلة السلفية خاصة)، المكتبة الإسلامية، ط ١، قم، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

٤٨- حسيني، غلام إحياء، شيعه پژوهي و شيعه پژوهان انگليسي زبان، تحت إشراف: د. محسن ألويري وعباس أحمدوند، شيعه شناسي، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

٤٩- الخرسان، السيد طالب، نشأة التشيّع، الشريف الرضي، ط ١، قم، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.

٥٠- خسروشاهي، السيد هادي، عبد الله بن سبأ بين الواقع والخيال: دراسة تاريخية تحليلية على ضوء آراء العلماء والباحثين، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

٥١- خضري، سيد أحمد رضا، تشيّع در تاريخ، پژوهشي در مباني اعتقادي، تاريخ سياسي و حكومت هاي شيعه از آغاز تا پايان دوره صفوي، دفتر نشر معارف، ط ١، قم، ١٣٩١ هـ ش.

٥٢- دائرة المعارف بزرگ اسلامي، بإشراف: السيد كاظم الموسوي البجنوردي، مدخل الإمامية. مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٥٣- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: كمال الدين شبال، انتشارات الرضي، قم.

٥٤- راد، منوچهر، درون فهمي؛ تحليل منطقي و معناشناختي برخي از مفاهيم اساسي علوم



اجتماعي، ج ١، پژوهشگاه علوم انساني، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٥٥- رزاقي موسوي، سيد قاسم، بررسي سير مطالعات شيعي در غرب انگليسي زبان در يك صد سال أخير، حوزه علميه قم، قم، ١٣٩١ هـ ش.

٥٦- رضائي، مجيد، (تأملي در حديث و درك تاريخي عقايد)، نقد و نظر، العدد: ٩، ١٣٧٥ هـ ش.

٥٧- زين العاملي، محمد حسين، الشيعة في التاريخ، دار الآثار، ط ٢، بيروت، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

٥٨- سبحاني، جعفر، تشيع از چه زماني پديد آمده است؟، في الرابط أدناه:

html.١٥٨٤٠/item/http://www.shafaqna.com/persian/component/k٢

٥٩- السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

٦٠- سعيد، حسن، الرسول والشيعة، كتابخانه مسجد چهل ستون، طهران، ١٣٩٨ هـ.

٦١- سعيد، حسن، الرسول والشيعة، مكتبة الألفين، الكويت.

٦٢- سعيد، حسن، شناخت شيعه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي پيشوائي، حسينيه عماد زاده، ط ٢، كتابخانه مسجد چهل ستون، إصفهان، ١٣٧٥ هـ ش.

٦٣- سلسله نشست هاي نقد كتاب گروه تاريخ تشيّع پژوهشكده تاريخ و سيره اهل بيت عليهم السلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي (الاجتماع الثالث: نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، الاجتماع الأول) و(الاجتماع الرابع: نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، الاجتماع الثاني)، ص ٦٣١٦٥.

٦٤- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤١٤ هـ.

٦٥- شفيعي، سعيد، «دسته بندي هاي شيعيان در عصر صادقين (عليهما السلام)»، فصلنامه شيعه شناسي، السنة الرابعة، العدد: ١٥، ص ١٩٩٢٣٣، خريف عام ١٣٨٥ هـ ش.

٦٦- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (في هامش الفصل في الملل والأهواء والنحَل)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

٦٧- الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التشيّع والتصوّف، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢ م.

٦٨- الشيرازي، صدر الدين السيد علي خان المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة،



مكتبة بصيرتي، ط ٢، قم، ١٣٦٧ هـ ش.

٦٩- الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيّع والشيعة، تحقيق: عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٣، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

٧٠- صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت، ١٩٨١ م.

٧١- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط ٢، قم، ١٤١٤ هـ.

٧٢- الطباطبائي، السيد محمد حسين، رسالت تشيع در دنياي امروز (گفت و گويي با هانري كوربن)، إعداد: أحمد ميانجي والسيد هادي خسروشاهي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

٧٣- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه؛ مجموعه مذاكرات با پروفسور هانري كوربن، إعداد: السيد هادي خسروشاهي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

٧٤- الطباطبائي، السيد محمد حسين، شيعه؛ مذاكرات و مكاتبات البروفسور هنري كوربان مع العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، التنقيح الثاني، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ط ٦، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٧٥- الطوسي، محمد بن الحسن، العقائد الجعفرية، تصحيح: إبراهيم بهادري، مكتبة النشر الإسلامي، ط ١، قم، ١٤١١ هـ.

٧٦- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م.

٧٧- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الحياة، بيروت.

٧٨- العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، دار الكتب، بيروت، ١٣٩٣ هـ.

٧٩- العياشي، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تصحيح: السيد هاشم رسولي محلاتي، مطبعة علمية، طهران، ١٣٨٠ هـ.

٨٠- الغريفي، السيد عبد الله، التشيّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته، دار الثقلين، ط ٣، بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.

٨١- غفّاري فر، حسن، تحليلي بر چگونگي شكل گيري شيعه در صدر اسلام با رويكردي



جامعه شناختي، بوستان كتاب، قم، ١٣٩٠ هـ ش.

٨٢- فرغل، يحيى هاشم حسن، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢ هـ.

٨٣- فولر، غراهام اي.؛ رند رحيم، فرانكه، شيعيان عرب؛ مسلمانان فراموش شده، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة تبريزي، مؤسسة شيعه شناسي، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

٨٤- فياض، عبد الله، پيدايش و گسترش تشيّع (الترجمة الفارسية لكتاب تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد خاتمي، مع مقدمة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، انتشارات ابن يمين، سبزوار، ١٣٨٢ هـ ش.

٨٥- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (أربعة مجلدات)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

٨٦- القمي، المشهدي محمد بن محمد رضا، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تصحيح: حسين درگاهي، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ١، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

٨٧- الكاتب، أحمد، تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨ م.

٨٨- كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ط ١، قم، ١٤١٥ هـ.

٨٩- كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، العقائد الجعفرية، تصحيح: مهدي شمس الدين، انتشارات أنصاريان، ط ٣، قم، ١٤٢٥ هـ.

٩٠- الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، تصحيح: حسن مصطفوي، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ط ١، مشهد، ١٤٠٩ هـ.

٩١- الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال مع تعليقات الميرداماد الاسترآبادي، تصحيح: مهدي رجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، قم، ١٣٦٣ هـ ش.

٩٢- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ١٥ مجلدًا، دار الحديث، ط ١، قم، ١٤٢٩ هـ

٩٣- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٩٤- كولبيرغ، إيتان، (از اماميه تا اثنى عشريه)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ألويري، فصلنامه پژوهشي دانشگاه امام صادق عليه السلام، العدد: ٢، ص ٢٠١٢٢٠، شتاء عام ١٣٧٤ هـ

ش.

٩٥- گلپينارلي، عبد الباقي، مذاهب اسلامي و تشيّع در مسير تاريخ، انتشارات انصاريان، ط ٢، قم، ١٤١١ هـ.

٩٦- جولدتسيهر، إجناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه: محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢، القاهرة.

٩٧- لالاني، أرزينا، آر.، نخستين انديشه هاي شيعي، تعاليم الإمام محمد باقر عليه السلام، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. فريدون بدره اي، نشر و پژوهش فرزان روز، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٩٨- الليثي، سميرة مختار، جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، وثّق أصوله وحقّقه وعلّق عليه: سامي الغريري، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤٢٨ هـ.

٩٩- المجلسي، امام شناسي (المجلّد الخامس من حياة القلوب)، انتشارات سرور، ط ٦، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

١٠٠- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٠١- مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، ١٤١٤ هـ.

١٠٢- مجمع عالي حكمت اسلامي، نقد و بررسي نظريه تطور تاريخي تشيع، مجمع عالي حكمت اسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

١٠٣- محرمي، غلام حسين، تاريخ تشيّع، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني (ره)، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

١٠٤- المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيع در سه قرن نخست، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، مؤسسه انتشاراتي داروين، نيوجرسي، ١٣٧٢ هـ ش.

١٠٥- المدرسي الطباطبائي، حسين، تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمه إلى اللغة العربية: فخري مشكور، مراجعة: حسن محمد سليمان، انتشارات نور وحي، ط ١، قم، ١٤٢٣ هـ.

١٠٦- مدرسي طباطبائي، حسين، (تكامل مفهوم امامت در بعد سياسي و اجتماعي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، مجلة نقد و نظر، العدد: ٧٨، ١٣٧٥ هـ ش.



١٠٧- مدرسي طباطبائي، حسين، (مناظرات كلامي و نقش شيعيان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، نقد و نظر، العدد: ٣٤، ١٣٧٤ هـ ش.

١٠٨- مدرسي طباطبائي، (يادداشتي بر يك نقد)، نقد و نظر، العدد: ١٠١١، ١٣٧٥ هـ ش.

١٠٩- المدرسي الطباطبائي، حسين، مكتب در فرايند تكامل؛ نظري بر تطور مباني فكري تشيع در سه قرن نخست، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، انتشارات كوير، ط ١ إلى ط ٣، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

١١٠- مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامي، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨ هـ.

١١١- المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٣٤، انتشارات صدرا، طهران.

١١٢- المظفر، محمد حسين، دلائل الصدق، ستة مجلدات، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، قم، ١٤٢٢ هـ.

١١٣- المظفر، الشيخ محمد رضا، السقيفة، تحقيق: محمود المظفر، انتشارات انصاريان، ط ٣، قم، ١٤١٥ هـ.

١١٤- المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية: تحقيق: حامد حنفي، انتشارات أنصاريان، ط ١٢، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

١١٥- مغنية، الشيخ محمد جواد، الشيعة في الميزان، دار التعارف للمطبوعات، ط ٤، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

١١٦- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط ١، قم، ١٤١٣ هـ.

١١٧- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، ط ٣، القاهرة، ١٤١١ هـ.

١١٨- المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد.

١١٩- مكارم الشيرازي، ناصر، آيات الولاية في القرآن، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط ١، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

١٢٠- الموسوي اللكهنوي، السيد حامد حسين، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، تحقيق وتلخيص وتقديم: السيد علي نور الدين الميلاني، مؤسسة البعثة / قسم الدراسات الإسلامية، طهران، ١٤٠٥ هـ.

١٢١- الموسوي الزنجاني، السيد إبراهيم، عقائد الإمامية الاثني عشرية (ثلاثة مجلدات)، مؤسسة الأعلمي، ط ٣، بيروت.

١٢٢- الموسوي، هاشم، التشيّع، نشأته، معالمه، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.

١٢٣- كاتب مجهول، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ص ٣٩٣، دار الطليعة، بيروت، ١٣٩١ هـ.

١٢٤- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧ م.

١٢٥- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧ م.

١٢٦- النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرَق الشيعة، تصحيح: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦ م.

١٢٧- نوري، محمد موسى، (ويژگي هاي جريان تشيع در عصر نبوي ')، مجلة شيعه شناسي، السنة الخامسة، العدد: ١٧، ص ٧٠١٠٢، ربيع عام ١٣٨٦ هـ ش.

١٢٨- نيك گهر، عبد الحسين، مباني جامعه شناسي ومعرفي تحقيقات كلاسيك جامعه شناسي، انتشارات رايزن، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

١٢٩- نيومن، آندرو، دوره شكل گيري تشيّع دوازده امامي: گفتمان حديثي ميان قم و بغداد، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي أبو طالبي، محمد رضا أمين وحسن شكر اللهي، نقد: قاسم جواد صفري، شيعه شناسي، ط ١، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

١٣٠- هالم، هاينس، تشيّع، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي أكبري، نشر أديان، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

١٣١- الوائلي، أحمد، هوية التشيّع، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٣٢- فلهاوزن، يوليوس، الخوارج والشيعة؛ المعارضة السياسية الدينية، ترجمة وتقديم: عبد الرحمن بدوي، ، دار الجليل للكتب والنشر، القاهرة، ١٩٩٨ م.

١٣٣- يوسفيان، حسن، (نقدي بر يك كتاب)، تاريخ در آينه پژوهش، السنة الرابعة، العدد: ٤، ص ١٤٩-١٦٦، شتاء عام ١٣٨٦ هـ ش.

١٣٤ - Encyclopedia of Islam, New Edition, V ٣, Leiden, Brill, ١٩٧٨.

١٣٥ - http://en.wikipedia.org/wiki/Typology.



١٣٦ - http://en.wikipedia.org/wiki/Typology_(theology).

١٣٧ - http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=listarticles&secid=٧

١٣٨ - http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=listarticles&secid=٤

١٣٩ – http://toraath.com/index.php?name=Sections&req=viewarticle&artid=٧٤&page=١

١٤٠ – http://www.thefreedictionary.com/typology.

١٤١ – Kohlbeg, Etan, "Western Studies of Shi'a Islam", Shi'ism Resistance and Revolution, Edited by: Martin Kramer, London, Mansell, ١٩٨٧, p ٤٦ - ٣١.

١٤٢ - Lewis, Bernard, "The Shi'a in Islamic History", Shi'ism Resistance and Revolution, Edited by: Martin Kramer, London, Mansell, ١٩٨٧, p. ٣٠ – ٢١.





ـ الدراسات والتحقيق ـ

مولد الإمام الباقر عليه السلام وشهادته

الشيخ محمد باقر ملكيان*

* أستاذ في الحوزة العلميّة / قم .

الملخّص

أمّا مولده فولد الإمام أبو جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام يوم الجمعة غرّة شهر، رجب سنة سبع وخمسين بعد الهجرة. وأمّا تاريخ شهادته فيوم الاثنين السابع شهر ذي الحجّة، سنة أربع عشرة ومائة بعد الهجرة. والعلم عند الله سبحانه وتعالى؛ ﴿**وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً**﴾. صدق الله العليّ العظيم.

الكلمات المفتاحيّة:- الامام الباقر عليه السلام، مولده، وفاته.

The Birth and Martyrdom of Imam Al-Baqir (peace be upon him)

Sheikh: Mohammad Baqir Malakian

Abstract

As for his birth, Imam Abu Ja'far Muhammad ibn Ali Al-Baqir (peace be upon him) was born on Friday, the first of the month of Rajab, in the year fifty-seven after the Hijra. As for the date of his martyrdom, it was on Monday, the seventh of the month of Dhu al-Hijjah, in the year one hundred and fourteen after the Hijra. And knowledge is with Allah, the Exalted; "And you have not been given of knowledge except a little." (Quran ١٧:٨٥). Truly, Allah is the Most High, the Great.

Keywords : Imam Al-Baqir (peace be upon him), his birth, his death.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ وآله ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

نبحث في هذه المقالة عن مولد الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام وتاريخ شهادته ــ بعون الله و قوّته ــ في فصلين[1]:

الفصل الأوّل: الميلاد

والبحث حول تاريخ ولادة الإمام الباقر عليه السلام في هذا الفصل في ضمن أمور:

أ. سنته

الأقوال في ذلك مختلفة، كما قال المحقّق التستري (رحمه الله)[2]. إلا أنّ الذي ورد في كثيرٍ من مصادر أصحاب الإمامية أنّ الإمام الباقر عليه السلام ولد سنة سبع وخمسين للهجرة[3]. وروي عن أبي محمّد الحسن بن عليّ الثاني عليه السلام قال: ولد

[١]. ما حرّرنا في المتن جهة من جهات البحث حول حياة الإمام أبي جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام؛ وإنْ شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٦٩/١؛ الهداية الكبرى: ٢٣٥ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٧٦ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٣١٤؛ المقنعة: ٤٧٢؛ الإرشاد: ١٥٧/٢ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ٧٧/٦؛ روضة الواعظين: ٢٠٢/١ وما بعدها؛ تاج المواليد: ٩١ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٤٩٧/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ١٧٨/٤ وما بعدها؛ كشف الغمة: ١١٧/٢ وما بعدها.

[٢]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٤.

[٣]. الكافي: ١/ ٤٦٩؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٥٨؛ مسار الشيعة: ٥٦، روي عن جابر؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٧؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٠١، روي عن جابر؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ كشف الغمّة: ٢/ ١١٧؛ الدرّ النظيم: ٦٠٣؛ مجموعة نفيسة (المستجاد من الإرشاد) ٢٩٨؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): ٣٥٨؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٨١؛ تحفة الطالب: ٤٦؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨١.

عليه السلام بالمدينة ... سنة سبع وخمسين من الهجرة[1]. وهذا هو المختار في المقام.

أمّا الأقوال الأُخر فهي:

١. أنّ الإمام الباقر عليه السلام ولد سنة ثمان وخمسين[2].

ولعلّ يُتوهّم أنّ هذا موافقٌ لما ورد في بعض المصادر أنّ الإمام الباقر عليه السلام له ثلاث سنين في واقعة كربلاء[3].

أقول: بل هذا موافق للمختار، فإنْ كان ولد الإمام الباقر عليه السلام سنة ثمان وخمسين، وهذا قبل شهادة الإمام الحسين عليه السلام بسنتين وأشهر، كما في بعض المصادر[4]. وأمّا ما ورد في المصادر من أنّ الإمام الباقر عليه السلام أقام مع جدّه سيد الشهداء عليه السلام ثلاث سنين فهو موافق للمختار؛ كما لا يخفى.

٢. ولد الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام سنة ستّ وخمسين[5].

٣. مولد الإمام الباقر عليه السلام سنة تسع وخمسين[6].

٤. ولد الإمام الباقر عليه السلام سنة خمس وأربعين[7].

---

[١]. دلائل الإمامة: ٢١٥.

[٢]. تاريخ أهل البيت: ٨٠؛ الهداية الكبرى: ٢٣٧؛ إثبات الوصية: ١٧٦؛ عيون المعجزات: ٧٥.

[٣]. انظر تاريخ أهل البيت: ٧٩؛ الهداية الكبرى: ٢٣٧؛ دلائل الإمامة: ٢١٥، روي عن الإمام العسكري عليه السلام؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠، وفيه: ثلاث سنين أو أربع سنين؛ كشف الغمّة: ٢/ ١١٧؛ الدرّ النظيم: ٦٠٣

[٤]. انظر عيون المعجزات: ١١٩.

[٥]. تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧٣، نقل عن أبي نصر؛ تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١، نقل عن ابن البرقي؛ شذرات الذهب: ٢/ ٧٢؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ٣/ ١١٥٩ـ١١٦٠.

[٦]. فرق الشيعة: ٣١٤؛ المقالات والفرق: ٧٦؛ عمدة الطالب: ١٩٥؛ تحفة الطالب: ٤٦، نسبه إلى «قيل».

[٧]. تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١ نقله عن الواقدي.

٥. مولد الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام سنة ستّ وأربعين[1].

لكن هذه أقوالٌ شاذّةٌ لا يُعبأ بها[2].

ب. شهره

الأقوال في المسألة:

١. مولد الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام في شهر رجب.

وهذا ورد في كثيرٍ من مصادر أصحابنا[3]. وقد روي هذا عن الإمام العسكري عليه السلام أيضاً[4].

٢. قد ولد الإمام الباقر عليه السلام في شهر صفر[5].

والظاهر أنّ القول الأوّل بحسب كثرة المصادر واعتبار المستند أقوى من القول الثاني.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

إنّ الذين قالوا إنّ مولد الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام في شهر رجب قالوا بأنّه

---

[١]. الاستغاثة في بدع الثلاثة: ٨٣.

[٢]. انظر رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٤.

[٣]. انظر مسار الشيعة: ٥٦، روي عن جابر؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٠١، روي عن جابر؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ الدرّ النظيم: ٦٠٣؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢؛ بحار الأنوار: ٤٦/ ٢١٧، نقلاً عن تاريخ الغفاري.

[٤]. انظر دلائل الإمامة: ٢١٥.

[٥]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠، نسباه إلى «قيل»؛ كشف الغمّة: ٢/ ١١٧؛ المصباح للكفعمي: ٥١٠؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ تحفة الطالب: ٤٦.

في غرّة شهر رجب[1]. وهو المختار في المقام، لما قلنا فيما تقدم آنفًا أنّ القول بكون مولده عليه السلام في شهر رجب بحسب كثرة المصادر واعتبار المستند أقوى.

كما أنّ الذين ذكروا ولادة الإمام الباقر عليه السلام في شهر صفر ذكر أكثرهم كونها في ثلاثٍ خلون من شهر صفر[2]. إلا أنّ بعضهم قالوا: بأنّه في اليوم الثاني من شهر صفر[3]، وبعضهم قالوا: إنّها في اليوم السادس[4]، وبعضهم ذكروا اليوم الثالث عشر من هذا الشهر[5].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

قد ورد في كثيرٍ من المصادر أنّه ولد الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام في يوم الجمعة[6]. وهو المعتمد في المقام. فعليه لا يعتنى بما ورد أنّه ولد يوم الثلاثاء[7].

[١]. انظر مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٠١، روي عن جابر؛ دلائل الإمامة: ٢١٥، روي عن الإمام العسكري عليه السلام؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ الدرّ النظيم: ٦٠٣؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢.

[٢]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠، نسباه إلى «قيل»؛ كشف الغمّة: ٢/ ١١٧؛ المصباح للكفعمي: ٥١٠؛ تحفة الطالب: ٤٦

[٣]. مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): ٣٥٨.

[٤]. تاريخ گزيده: ٢٠٣.

[٥]. الفصول المهمة: ٢/ ٨٧٩.

[٦]. مصباح المتهجّد: ٢/ ٨٠١، روي عن جابر؛ دلائل الإمامة: ٢١٥، روي عن الإمام العسكري عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧، نسبه إلى «قيل»؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠، نسبه إلى «قيل»؛ الدرّ النظيم: ٦٠٣؛ المصباح للكفعمي: ٥١٢.

[٧]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨، نسبه إلى «قيل»؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ الأئمّة الاثنا عشر لابن طولون: ٨١.



الفصل الثاني: تاريخ شهادته

قد نبحث حول تاريخ شهادة الإمام الباقر عليه السلام في ضمن أمور:

أ. سنته

قد ورد في كثيرٍ من مصادر أصحابنا بأنّ الإمام أبا جعفر الباقر عليه السلام استشهد سنة أربع عشرة ومائة[1]. وهكذا ورد في كثيرٍ من مصادر العامّة أيضاً[2]. وهكذا ما ورد في رواية صحيحة ــ على الأصحّ ــ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قبض محمّد بن عليّ الباقر وهو ابن سبعٍ وخمسين سنة في عام أربع عشرة ومائة[3].

وهكذا نقل ابن حجر مسندًا عن البخاري عن الإمام الصادق عليه السلام[4]. وهكذا

---

[١]. تاريخ أهل البيت: ٨٠؛ فرق الشيعة: ٣١٤؛ المقالات والفرق: ٧٦؛ الكافي: ١/ ٤٦٩؛ الهداية الكبرى: ٢٣٧؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٥٨؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٧؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ تاج المواليد: ٩٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ جامع الأخبار: ٢٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٢٠ و١٢٣؛ الدرّ النظيم: ٦١٦؛ مجموعة نفيسة (المستجاد) ٢٩٨؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد) ٣٧٠.

[٢]. الطبقات الكبرى: ٥/ ٢٤٩، تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧١ و٢٧٢ و٢٧٣ و٢٩٦، نقلاه عن أبي نعيم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧٣، نقل عن عمرو بن عليّ و ابن أبي شيبة وابن نمير؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٦، نقل عن عليّ بن جعفر بن محمّد؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٦، نقل عن عمرو وأبي نعيم والمدائني والهيثم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٧، نقل عن أبي حفص الفلاس؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٧، نقل عن عثمان بن أبي شيبة و مصعب بن عبد الله و قعنب بن المحرّر؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٩، نقل عن محمّد بن حسن؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٦٩، الوافي بالوفيات: ٤/ ١٠٢ وفيه: على الصحيح؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ٣/ ١١٦٠ نسبه إلى «قيل»؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ٢/ ٤٦؛ صفة الصفوة: ٢/ ٨٠، نسبه إلى «قيل»؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ٣/ ١٥٦٨، وفيه: قال غير واحد؛ الوفيات (ابن قنفذ): ١١٠ـ١١١؛ شذرات الذهب: ٢/ ٧٢؛ تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١، نسبه إلى «قيل»، وجعله أصحّ الأقوال؛ تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥٢، نقل عن أبي بكر بن أبي شيبة، والفلاس، وعمر بن محمّد بن عمر بن عليّ بن الحسين، ومصعب الزبيري، وعبد الله بن عروة عن شيوخه، ويعقوب بن سفيان وآخرين.

[٣]. الكافي: ١/ ٤٧٢، ح٦.

[٤]. تهذيب التهذيب: ٥/ ٢٢٦.

روي عن الإمام العسكري عليه السلام أيضاً[1].

وأمّا الأقوال الأُخر فهي:

١. توفيّ الإمام الباقر عليه السلام سنة ثماني عشرة ومائة. وهذا ورد في مصادر العامّة[2].

٢. توفيّ الإمام الباقر عليه السلام سنة سبع عشرة ومائة. وهذا أيضًا ورد في مصادر العامّة[3].

٣. تاريخ وفاة الإمام الباقر عليه السلام في سنة ستّ عشرة ومائة[4].

٤. سنة خمس عشرة ومائة. هذا ورد في بعض مصادر الإمامية[5]، وكذا بعض مصادر العامّة[6].

---

[١]. دلائل الإمامة: ٢١٥.

[٢]. انظر الطبقات الكبرى: ٥/ ٢٤٩؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧١ و٢٩٩، نقل عن خليفة بن خياط؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧٢ و٢٧٣ و٢٩٨، نقل عن الهيثم ؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٨، نقل عن عليّ بن المديني؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٩، نقل عن أبي عمر الضرير، والقاسم بن سلام ويحيى بن معين؛ المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٤١٨، نسبه إلى «قيل»؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ٣/ ١١٦٠؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ٢/ ٤٦؛ صفة الصفوة: ٢/ ٨٠، نسبه إلى «قيل».

[٣]. انظر الطبقات الكبرى: ٥/ ٢٤٩، نقل عن محمد بن عمر؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧١، و٢٧٣ و٢٩٨ نقل عن الواقدي؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧٣، نقل عن يحيى بن بكير وعن بعض؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٧ نقل عن بعضهم؛ تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٨، نقل ابن نمير وأبي سليمان الربعي؛ المختار من مناقب الأخيار: ٤/ ٤١٨؛ الوافي بالوفيات: ٤/ ١٠٢، الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨١ نسباه إلى «قيل»؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ٢/ ٤٦؛ صفة الصفوة: ٢/ ٨٠؛ تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١، نسبه إلى «قيل».

[٤]. تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٨، نقل عن أبي الجارود و غير ابن نمير؛ تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١، نسبه إلى «قيل».

[٥]. إثبات الوصية: ١٨١؛ عيون المعجزات: ٧٥ و٨٤.

[٦]. تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٧٣ نقل عن الترمذي؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ٣/ ١١٦٠، تهذيب التهذيب: ٩/ ٣٥١، نسباه إلى «قيل».



٥. كون ذلك سنة عشر ومائة[1].

٦. وفاة الإمام الباقر عليه السلام سنة ثلاث عشرة ومائة[2].

ب. شهره

قال المحقّق التستري (رحمه الله): لم يذكر الأكثر شهره[3]. ومع ذلك الأقوال في المسألة مختلفة:

١. توفيّ الإمام الباقر عليه السلام في ذي الحجّة[4].

٣. تاريخ وفاة الإمام الباقر عليه السلام في شهر ربيع الأوّل[5].

٣. إنّ الإمام الباقر عليه السلام توفيّ في شهر ربيع الآخر[6].

٤. كون ذلك في شهر رجب[7].

ولكن الأقوى ـ بحسب تعداد المصادر واعتبارها ـ هو القول الأوّل، بل سائر الأقوال ليس لها قائلٌ يعتدّ به، بل في بعض المصادر لم يسمّ قائله وذكر بصيغة «قيل» أو «يقال».

---

[١]. غاية النهاية في طبقات القراء: ٣/ ١١٦٠، نسبه إلى «قيل».

[٢]. تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٢٩٥، نقل عن الصولي؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨١

[٣]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٤٠.

[٤]. انظر فرق الشيعة: ٣١٤؛ المقالات والفرق: ٧٦؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧؛ تاج المواليد: ٩٢، وفيه: أنّه الأشهر؛ إعلام الورى: ١/ ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢.

[٥]. روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧، تاج المواليد: ٩٢، إعلام الورى: ١/ ٤٩٨، نسبوه إلى «قيل».

[٦]. تاريخ أهل البيت: ٨٠؛ الهداية الكبرى: ٢٣٧؛ دلائل الإمامة: ٢١٥؛ روضة الواعظين: ١/ ٢٠٧، تاج المواليد: ٩٢، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢١٠، وفي مصادر الثلاث الأخير: يقال؛ الدرّ النظيم: ٦١٦.

[٧]. تاريخ كزيده: ٢٠٣.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

قد قلنا أنّ الأقوى في شهر شهادة الإمام الباقر عليه السلام كون ذلك في شهر ذي الحجّة. وأمّا يومه فلم يذكر في أكثر المصادر. نعم، قد ورد في بعض المصادر أنّه في اليوم السابع من هذا الشهر[1].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

ما عثرنا عليه في المصادر أنّ الإمام أبا جعفر الباقر عليه السلام توفيّ في يوم الاثنين[2].

[١]. الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ بحار الأنوار: ٤٦/ ٢١٧، نقلاً عن مصباح الكفعمي.

[٢]. الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ بحار الأنوار: ٤٦/ ٢١٧، نقلاً عن مصباح الكفعمي.

فهرست المنابع والمآخذ

١. الأئمة الاثنا عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، قم: الشريف الرضي.

٢. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، قم: الأنصاريان، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤).

٣. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط١، ربيع الأوّل ١٤١٧ هـ.

٥. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ.

٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٧. البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق عليّ شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م).

٨. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت: دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ.

٩. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة عليهم السلام، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ١٤١٠هـ.

١٠. تاريخ گزيده، حمد الله المستوفي القزويني، تحقيق عبد الحسين النوائي، طهران: أميركبير، ١٣٦٤ ش.

١١. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

١٢. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، بيروت: دار صادر.

١٣. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

١٤. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، النجف الأشرف: المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ.

١٥. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي

الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤ ش.

١٦. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٧. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.

١٨. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

١٩. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، قم: مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٠. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم: منشورات الرضي.

٢١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢٢. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، بيروت: دار صادر.

٢٣. عمدة الطالب، ابن عنبة، تصحيح: محمّد حسن آل الطالقاني، النجف الأشرف: منشورات المطبعة الحيدرية، ط٢، ١٣٨٠هـ.

٢٤. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف: الحيدرية، ١٣٦٩هـ.

٢٥. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم: جامعة أديان، ط١، ١٣٩٥ش.

٢٦. الفصول المهمّة في معرفة الأئمة، ابن الصباغ المالكي، تحقيق سامي الغريري، قم: دار الحديث، ط١، ١٤٢٢ هـ.

٢٧. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٩ هـ.

٢٨. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط٥، ١٣٦٣ ش.

٢٩. كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، بيروت: دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٠. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، بيروت: دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).

٣١. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠هـ .

٣٢. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، الثانية، ١٤١٤، ١٩٩٣ م، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ.

٣٣. المصباح، إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، قم: دار الرضي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٤. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١ هـ.

٣٥. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران: علمي فرهنگي، ط٢، ١٣٦١ ش.

٣٦. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، بيروت: دار المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٧. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٦ هـ.

٣٨. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

٣٩. الوافي بالوفيات، الصفدي، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م)، بيروت: دار إحياء التراث.

٤٠. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، بيروت: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر الرابعة: ١٤١١هـ.

نقد الإلحاد المعاصر

(الحلقة الأولى)

الشيخ علي ديلان*

*باحث واستاذ في الحوزة العلمية / النجف الأشرف

الملخّص

نستعرض في هذا المقال تحليلاً ونقدًا الرؤية الإلحادية في هذا الزمان، من حيث المناشئ والارتكازات المعتمدة لديهم، ومناقشتها بصورةٍ موضوعيةٍ بعيدةٍ عن الانحياز لهذه الجهة أو تلك. ثم نأتي بأهم الأفكار المطروحة من قبل قادة الإلحاد في العصور الأخيرة، مع بيان بعض الموضوعات المتعلقة بها.

الكلمات المفتاحيّة : الإلحاد، المرتكزات، السمات، المعرفة، الحسّي، الآيديولوجي .

Contemporary Atheism Critique
(Part One)

Sheikh: Ali Dilan

Abstract

This article presents an analysis and critique of the atheistic perspective in modern times, focusing on its origins and the foundational principles they rely on, and discussing them objectively without bias towards any side. It then introduces the most significant ideas proposed by leaders of atheism in recent times, along with an explanation of some related topics.

Keywords : Atheism, Foundations, Characteristics, Knowledge, Sensory, Ideological

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبيّ الأمين محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

قبل الدخول في بيان المرتكزات ونحوها، نذكر أنّ كلمة (الإلحاد) في اللغة تعني الميل عن القصد، أو الميل عن الحق[1]. وقد اشتهر المعنى الأول في كتب اللغة، فليراجع.

وأما المعنى الاصطلاحي - وهو ما يهمنا فعلاً في ما نحن فيه - فإنّ (الإلحاد) كلمةٌ قد تطلق على معانٍ متعددة في مقام التداول والجدل، والمعنى المنظور لنا هنا هو أنّه موقف اعتقاديّ سلبيّ إزاء مبدأ الكون، في مقام الجواب على سؤال: من الذي أوجد الكون؟ فهل وجد من خلال حقيقةٍ غير كونية (وجود غير طبيعي / ميتافيزيقي)، أو أنّ ثمّة قوانين طبيعية هي التي كانت مسؤولةً عن إيجاده ومجرياته وتفصيلاته؟ والإلحاد - كما الألوهية – موقفٌ تجاه الجواب على هذا السؤال، إذ يتمثّل بجوابٍ إنكاري للوجود الماورائي والاعتقاد بعدمه، وإنّ الكون إنّما كان نتيجة قوانين طبيعيةٍ صرفة، فتستبدل عنده فكرة الإله الذكي بفكرة القانون الكوني.

وعليه، فيكون تفسير الملحد لـ(بداية الكون) مشابهًا لتفسيره للمجريات الطبيعية المتضمنة في هذا الكون، من ظواهر فيزيائيةٍ وكيميائيةٍ وما شاكلهما، فكلاهما يتم تفسيره لديه وفق القانون الطبيعي، فكما أنّ الكواكب تتحرك على أساس قوانين خاصّة، فكذلك هناك قوانين كونية هي التي انتجت وجود هذا الكون.

[١]-ابن منظور، لسان العرب ،ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٦ق، ج٣ ص٣٨٩. وراجع (الكليات لأبي البقاء ص٤٩٠).

وعليه، فإنّ المقصود من الإلحاد في هذا المقال، هو اعتقاد إيديولوجي ينكر الإله الصانع للوجود الماثل، بل لكلّ وجودٍ مفروض. ويتضمّن هذا التعريف ركنين رئيسين:

الأول: إنّ الإلحاد هو من سنخ الإعتقادات، أي من طبيعةالأفكار والمواقف الاعتقادية، فكما أنّالإلهي يعتقد بالإله الواحد، فإنّ الملاحدة يعتقدون بعدمه، فمثلاً إنّك تارةً تعلم بإنّ زيدًا ذو أخلاقٍ جيدةٍ، وأخرى تعلم بأنّه ليس بذي أخلاقٍ جيدةٍ، وثالثة لا تعلم بأنّه ذو أخلاقٍ جيدةٍ أو غير جيدة، فالأول والثاني عبارةٌ عن اعتقادٍ وتصديقٍ بخلاف الثالث؛ إذ لا يملك إزاء أخلاقية زيدٍ اعتقادًا وتصديقًا. والذي يمثّل الحالة الأولى بالنسبة إلى مبدأ الكون هو (الإلهي)، إذ يمتلك اعتقادًا بأنّالإله هو الذي أوجد الكون، والذي يمثّل الحالة الثانية هو (الملحد)؛ إذ يمتلك اعتقادًا بالإنكار، وأمّا الحالة الثالثة فيمثّلها (اللاأدري). وكثيراً ما يقع الخلط والالتباس في تشخيص الفارق بين الملحد واللاأدري. والنتيجة، أنّ كلاًّ منالإلهي والملحد ينتميان إلى أصحاب الاعتقادات بخلاف اللا أدري.

الثاني : إنّ متعلق الاعتقادالإلحادي هو إنكار وجود الله سبحانه في قبال الإلهي الذي متعلق اعتقاده هو ثبوت وجود الصانع. فهنا ركنان: الأول أنّ الإلحاد هو موقفٌ اعتقادي، والثاني هو أنّ هذا الاعتقاد متعلّقٌ بإنكار الصانع الذكي.

وينبغي التركيز فعلاً على الركن الأول، ولا مجال للتغافل عنه كما يفعل ذلك قسمٌ من الملاحدة، إذ يغضّون الطرف عن كون الإلحاد اعتقادًا، هروبًا من بعض الإشكالات التي قد يُطالب بعلاجها، وعلى سبيل التوضيح يقال: إنّ الذي يعتقد بشيءٍ ويدّعي أمرًا فلا بدّ أنْ يقيم عليه شاهدًا إمّا لنفسه أو للمجتمع العقلائي، ولا يكفي إبراز الدعوى وإشهارها من دون أنْ تكون مشفوعةً بالدليل، فمن يدعي أنّه مختص في الفيزياء فيتوجب أنْ يقدّم الشهادة على ذلك كالوثائق الرسمية الثبوتية، ومجرد أنْ يدعي أنّه متخصصٌ في هذا الجانب أو ذاك بلا مبرر إثباتي فلا قيمة له،



وقد قام المجتمع العقلائي على ضرورة إبراز الشاهد في مجال الدعاوى، وكلما زادت خطورة الادّعاء كان إبراز الشاهد إوجب وإكثر إلزامًا.

ومن هنا فإنّ الذي يدعي أنّ الله تعالى غير موجود، وأنّ الكون نتاج القانون الطبيعي فعليه أنْ يُبرز الشاهد والدليل على ذلك، لا سيما أنّ هذا الادّعاء هو ادّعاءٌ كبيرٌ وخطيرٌ؛ ممّا يقتضي أنْ يكون الشاهد على هذه الدعوى ممّا ينبغي أنْ يتسم بالقوّة والوضوح والرصانة الموضوعية. إذا، فما دمت تعتقد فعليك الإثبات وإبراز الدليل، وما دام اعتقادك خطيراً فيتوجب أنْ تتناسب قوّة الدليل مع قوّة الدعوى.

وهذه المطالبة بإبراز الدليل كانت وما زالت تمثّل اشكاليةً كبيرةً في منظومتهم الإيديولوجية؛ لعدم امتلاكهم للرؤية الواضحة تجاه الإلحاد كموقفٍ اعتقاديّ، وسيأتي أنّه من الصعب جدًا من الناحية المنهجية والموضوعية والعلمية إثبات الإلحاد ولو بدرجة اعتقاديةٍ متدنّية. فكان هذا مدعاةً للتغاضي عن كون الإلحاد اعتقادًا وحاولوا أنْ يغيّروا من مسار التعريف، فبدلاً من أنْ يكون الإلحاد اعتقادًا بإنكار الإله الصانع قالوا: إنّه عدم الاعتقاد بالإله الصانع. والتعريف الثاني يقدم الإلحاد على أنّه موقفٌ غير اعتقاديّ بخلاف التعريف الأول؛ وذلك تخلّصًا من المطالبة بإقامة الشاهد والدليل على ما يدعونه. مع أنّ هذا التعريف ليس تعريفًا للإلحاد، وإنّما هو تعريفٌ للاأدرية كما علمت آنفًا.

وبكلمةٍ جامعة، إنّ كلّ من يدّعي ادّعاءً في جميع المجالات وعلى كلّ الأصعدة فإنّه مطالبٌ بالدليل على ما يدّعي وسيأتي أنّ الإلحاد بجميع اتجاهاته لا يملك الحجّة المعرفية ولا الفلسفية ولا العلمية. فمثلاً إنّ الإلحاد معرفيًا لا يعتقد إلاّ بالمصدر الحسّي في حين أنّ الحواس الخمس لا تبرر الاعتقاد بالأشياء التي لم تنلها، فإنّ العين إذا لم تتمكن من رؤية موجودٍ معيّنٍ فلا يعني أنّ هذا الشيء غير موجودٍ واقعًا، وإلاّ فكثيرٌ من الكائنات الدقيقة غير مشاهدةٍ بالحسّ

مع أنّها موجودةٌ واقعًا بنحوٍ يقيني.

ونستفيد ممّا تقدم، أنّ الإلحاد ليس موقفًا نفسيًا وحالةً مزاجيةً شخصيةً ليُقاسمثلاً- على باقي الفنون كالرسم والموسيقى والطبخ، وما إلى ذلك، بل كما ذكرنا هو موقفٌ اعتقاديّ يحتاج إلى ما يثبته. وممّا يؤسف له أنّ بعض كبار الملاحدة يصدّر الإلحاد على أنّه من قبيلالأمور النفسية والمزاجية والشخصية، فكما أنت تعجبك الموسيقى أو الطعام الفلاني، فكذلك أنا يعجبني أنْ أكون ملحدًا، وهذا ليس شيئًا ينطق به عوام الملاحدة، بل بعض رؤسائهم من قبيل ما طرح في اللقاء الرباعي فيما يُسمّون أنفسهم بـ (الفرسان الأربعة)، إذ يتضح هناك ضحالة الفكر وضعف الحجة، وقد اساءوا للإلحاد بأفكارهم قبل أنْ يُسيؤوا للإلهيين، فإنّ هذه المواقف الاعتقادية ليست أمورًا مزاجيةً بوسع الإنسان أنْ يختارها أو حالات نفسية محضة قد تعجب الإنسان أو لا تعجبه كالرغبة بتصميم الدار بهذه الطريقة مثلاً دون تلك الطريقة، بل إنّك مرغمٌ على الاعتقاد ب الإله أو عدمالإله وفق قواعد البحث العلمي، وعليك إبراز الحجة العلمية أو الفلسفية على ذلك، فإنّ هذا هو شأن الاعتقادات، إذ ليس بوسع أحدٍ أنْ يغيّر من نتيجة معادلةٍ في علم الرياضيات - مثلاً-بدعوى أنّه يعجبه ذلك، بل إنّ الإنسان ملزمٌ بالنتيجة الواقعية لا أقل من ذلك ولا أكثر.

ثم، لو كانت الاعتقادات أمورًا مزاجية فلمإذا تكتبون الكتب وتعقدون الندوات وتقيمون الحوارات في إبطال فكرة الإله الذكي؟ فليكن هذا أمرًا مزاجيًا، وإنّ كلّ شخص له أنْ يختار ما يشاء مزاجه!

والخلاصة ، أنّ الإلحاد هو اعتقادٌ وليس أمرًا غير اعتقاديّ، كما أنّه ليس أمرًا اختياريًّا ومزاجيًّا، وبوسع كل أحدٍ أنْ ينتقي العقيدة التي يرغبها بمحض حالته النفسية.

وأما الركن الثاني، وهو أنّ متعلق الاعتقاد الإلحادي (إنكار الإله). فهنا أجد



نفسي ملزمًا بتوضيح الفرق بين الملحد والربوبي، فإنّ الربوبي هو شخصٌ يعتقد بوجود الله تعالى، ولكنّه ينكر الأديان، أمّا الملحد فيعتقد بإنكار الإله دون أنْ يكون له موقفٌ من إنكار الأديان في نفسها، بمعنى أنّ الملحد قد لا تكون له مشكلة مع الأديان، وإنّ إنكاره لها إنّما كان من ناحية إنكاره لوجود الله سبحانه، ولو سألناه هذا السؤال: على تقدير وجود الله تعالى هل تعتقد بالأديان؟ لأمكن أنْ يدّعي بعض الملاحدة صحّة الدين ولا مانع من الاعتقاد به عندهم، وهذا في قبال الربوبي فإنّه لا يعتقد بالأديان بغض النظر عن الاعتقاد بوجود الله سبحانه وعدمه.

وهذا التفريق مهمٌّ وندفع به الخلط الذي وقع به معظم الملاحدة حيث يناقشون فكرةالإله من خلال عدم صحة الأديان مع أنّ إنكار الأديان لا يستلزم إنكار وجود الله تعالى، كما أنّه لا يصح منهجيًا للملحد أنْ يناقش الأديان وهو يبني على عدم وجود الله سبحانه؛ لأنهّ سوف يكون الإنكار أمرًا طبيعيًا؛ فإنّه من المعلوم أنّ صحة الأديان متفرعةٌ ومتوقفةٌ على الاعتقاد بالإله الصانع. نعم، يمكن للملحد أنْ يناقش الأديان ولكن بعد افتراضه وجود الله تعالى ولو على سبيل التقدير فيقول مثلا: لو سلّمنا بوجود الله فيرد على الأديان كذا وكذا، ويكون حينئذٍ في الموقف نفسه الذي يقفه الربوبي. وهذا الخلط أيضًا قد وقع به كبار الملاحدة حيث يناقشون فكرة الإله من خلال اقتطاع نصٍّ دينيّ والإشكال عليه من دون بيان مرتكزاته وما يستند عليه، على أنّ نقد الدين لا يعني بحال بطلان فكرة الإله على ما أشرنا إليه آنفًا.

إذا، فيتوجب أنْ تكون هناك تراتبيةٌ في مقام النقاش؛ فأولاً يجب أنْ تُبحث فكرة وجود الله تعالى، ثم تبحث صحة الأديان. ومن هنا تعرف الارتباكات المنهجية في مناقشة الإعجاز وعدم تعقّله من قبل الملاحدة؛ فإنّهم يسلّطون نقدهم عليه بعد أنْ استبعدوا فكرة مسؤولية الإله في إيجاده، ومن الواضح أنّ حذف عنصر (التدخل الإلهي) من المعادلة ينتج بشكلٍ طبيعي عدم معقولية المعجزة، ولكن

هذه المناقشة خاطئةٌ منهجيًّا، فإنّ المعجزة في الأديان متقومةٌ بالتدخل الإلهي فلا تصحّ إلّا معه، وإذا ما افترضنا أنّ الله قد تدخّل في إيجاد المعجزة فسوف يصبح وجودها أمرًا طبيعيًا اعتياديًا. وينبغي أنْ يكون هذا واضحًا حتى عند الملحد؛ لأنّ الملاحدة عمومًا لا ينكرون علم الله وقدرته غير المحدودة على تقدير وجوده، وعليه فإنّ افترضنا وقدّرنا وجوده سبحانه فلا معنى لمناقشة معقولية الإعجاز.

ثم ينبغي أنْ نشير في هذه اللمحة إلى أنّ نظرنا فعلاً وإنْ كان موجّهًا إلى الإلحاد بعنوان أنّه معاصرٌ إلّا أنّ تقسيمالإلحاد إلى قديم ومعاصر قد لا يكون تقسيمًا دقيقاً في الحقيقة، ذلك أنّالإلحاد ليس إلّا الاعتقاد بإنكار وجود الله تعالى، وهو موقفٌ واحدٌ لا يختلف بين زمان وزمان، وإنْ كان في كلّ زمانٍ قد يمارس الملاحدة نوعًا منالأدلّة التي قد تختلف عن الأدلّة في زمانٍ آخر، وقد تتوافق مع المعطيات العلمية المطروحة في زمانهم، فمثلاً كانالإلحاد قديمًا يعتمد على بعض الأساليب العقلية في إنكارهم للوجودالإلهي، وكانوا يقولون مثلاً بأزلية الكون، أمّا في هذا الزمان فلا يعتقدون بذلك.

مرتكزات الإلحاد المعاصر

ثم، ينبغي أنْ نبحث عن الأسس والمرتكزات المعتمدة عند الملاحدة، فإنّ لصاحب كلّ فلسفةٍ أو إيديولوجية أو فكر، مباني ومرتكزاتٍ معتمدة عنده في تحقيق فلسفته أو إيديولوجيته أو فكره، فإنّه حتى يتم تحقيق مسألةٍ من مسائل فلسفة أو فكر معيّن لا بدّ أنْ تعتمد على بعضالأسس، ونطلق عليها في مقالنا بـ(المرتكزات)، فعالم الطبيعة مثلاً كالفيزيائي أو الكيميائي لديه مصدرٌ معتمدٌ في تحقيق مسائله من قبيل الحس والتجربة، وعالم التأريخ مصدره في تحقيقاته التاريخية هو الاعتماد على الوثائق التاريخية المنقولة، وهكذا.

ومقصودنا بمرتكزات الإلحاد – حينئذٍ - تلكالأسس التي يعتمدها الملحد في إثبات إلحاده، فمثلاً على أي أساسٍ يعتمد في إثباته لإنكار الوجود الماورائي؟



وما هي المباني والمصادر التي بنى عليها في سيره الاستدلالي؟ وهذا السؤال يتوجّه إلى الإلهي، بل إلى كلّ صاحب معتقدٍ وفكرٍ أو موقفٍ حتى اللاأدرية، فما هيالأسس المعتمدة عند الإلهي في إثبات وجود الصانع الذكي؟ وما هيالأسس المعتمدة عند اللاأدري في التزامه بالموقف اللاأدري؟ فهناك مبانٍ ومرتكزاتٌ معتمدةٌ عنده، كما أنّ هناك مرتكزاتٍ في الجانب الآخر، ولابدّ من محاكمة هذه الأسس والمرتكزات وفق الأسلوب الموضوعي القائم على الحياد وعدم الانحياز.

ولمّا كان الملاحدة ليسوا جميعًا على وتيرةٍ واحدةٍ من ناحية هذه المرتكزات، فيجدر بنا أنْ نسلّط الضوء على المرتكزات المشتركة بينهم، أو بين الأعم الأغلب منهم، وما سوف نذكره عنهم يُعدّ من المرتكزات الرسمية - إذا صح التعبير- لديهم.

المرتكز المعرفي

١- المرتكز المعرفي: المقصود من هذا المرتكز هو ما يكون الباحث فيه معتمدًا على أسسه المعرفية التي حقّقها – أو ينبغي أنْ يُحقّقها - في علم نظرية المعرفة. والمقصود من علم المعرفة إجمالاً، العلم الذي يبحث عن طبيعة المعرفة من حيث مصادرها وحدودها وطبيعتها وما إلى ذلك. فهل إنّ مصادر المعرفة في الذهن البشري منحصرةٌ في الحواس الخمس، أو إنّ هناك مصادر معرفية أُخر تمدّ الإنسان بطيفٍ آخر من المعرفة غير المعرفة الحسية، من قبيل المصدر العقلي؟ ثم ما هي حدود المصدر المعرفي؟ فمن المعلوم أنّه ليس كلّ مصدرٍ معرفيّ له إمكانية اكتساب كلّ معرفة، فمثلاً الحسّ ليس له مكنة اكتساب علومٍ الرياضيات، كما أنّ التحليل والاستنتاج العقلي المعمول به في علم الرياضيات ليس له صلاحية اكتساب المعلومات الحسية. وأيضًا، ما هي طبيعة وجود (المعرفة البشرية)؟ وهل إنّها وجودٌ ماديّ على حد سائر الوجودات المادية، أو إنّها وجودٌ

ماورائي مجرد من عالم المادة؟

وبالنسبة إلى الإلحاد، فإنّ له مرتكزاتٍ معرفيةً خاصّة، قد اعتمدها في إثبات إلحاده، ومن أهم هذه المرتكزات المعرفية ما اعتمده في موضوع مصادر المعرفة، إذ لم يقبل بغير المصدر الحسي طريقًا إلى معارفه ومعلوماته، ورفض المصدر العقلي، فكانت المعطيات المعرفية المعتمدة لديه لا تخرج عن دائرة ما تناله الحواس الخمس من مشمومات وملموسات ومرئيات ونحوها، فأنكر كلّ الموجودات الماورائية الميتافيزقية؛ وذلك لأنّها ببساطة ليست منالأمور الحسية.

وهذا المصدر - أعني المصدر الحسّي - ليس حكرًا على اتجّاهٍ معينٍّ من ناحية الاعتقاد به، بل هو معتمدٌ عند الإلهيين أيضًا، لكنّ الإلهي يعتمد على مصادر معرفية أخرى بالإضافة إلى المصدر الحسي. كما إنّ هذا المصدر ليس خاصّة الإنسان، وإنّما تشترك معه جميع أو معظم الحيوانات، على ما هو ظاهر للعيان. بل بعض الحيوانات تمتاز بقوة بعض الحواس لديها بما يفوق ما عند الإنسان بكثير.

وعليه، فالملحد يعتمد في تحقيق أفكاره على المصدر الحسّي، لكن هل هناك مصدرٌ آخر معتمد لديه؟ أشرنا آنفًا أنّه لا يؤمن إلاّ بالمصدر الحسي، ونفى المصدر العقلي، أو أسقط موضوعيته عن الاعتبارعلى خلافٍ بين بعض المدارس المنطقيةوهذا بخلاف المدرسة العقلية التي تعتمد على المصدر العقلي وتقرّر أنّ هناك منافذ أخرى للذهن البشري يستمد من خلالها بعض المعطيات المعرفية التي ليست هي من قبيل المعطيات الحسية، فليست هي من الألوان أو الأصوات أو الروائح أو ما شابه ذلك، وإنّما هي معطيات غير مشوبة ب الأمور الحسية، من قبيل علوم الرياضيات التي ليست هي من قبيل المعرفة الحسية، وإنّما الذي يدركها مصدرٌ آخر، وهو الذي يعبرّ عنه بالصدر العقلي، كذلك من المعطيات غير الحسية المعاني العامة كمعنى الفرح والهم والحزن ونحوها، فإنّ هذه معلوماتٌ



ومعارف موجودةٌ داخل الذهن البشري مع أنّها ليست من المعطيات الحسّية.

وبالنسبة إلى الاتّجاه الحسي الذي يؤمن به الملاحدة عاجزٌ فعلاً عن تفسير المعطيات المشار إليها، إذ إنّها من جهة ليست حسّية جزمًا ومن جهة أخرى هم لا يقبلون بغير الحس مصدرًا، فوقعوا في إشكالية من هذه الناحية، فعلم الرياضيات الذي هو من العلوم التجريدية غير الحسية - باتفاق الجميع - لا بدّ أنْ يسقط عن الاعتبار على حسب مبانيهم، مع أنّه لا قائل بذلك منهم، بل شعر كبار فلاسفتهم بنوعٍ من الإحراج في مقام تفسير هذا التناقض.

كذلك؛ من الإشكاليات المحرجة لهم أنّ (الأسس) التي قام عليه الفكر البشري لا تمثّل أمورًا حسيةً وهم يعترفون بذلك، من قبيل (اجتماع النقيضين محال) فهذه قضيةٌ عقليةٌ وليست حسية، إذ إنّها ليست منالأمور الملموسة أو المرئية أو المشمومة أو ما شابه، ولنا أنْ نتساءل: هل إنّكم تؤمنون بهذه القضية أو لا ؟ فإنْ قلتم: (نحن نعتقد باستحالة اجتماع النقيضين)، فهذا اعترافٌ واضحٌ ببعض المعطيات غير الحسية. وإنْ قلتم: (نحن لا نعتقد بهذ القضية وإنّ النقيضين يجوز اجتماعهما) فهذ يعني انهيار الفكر البشري بكامله، حتى إلحادهم سوف لا يثبت؛ لأنّ كلّ فكرةٍ تؤخذ بعين الاعتبار سوف يقال بشأنها: إنّ نقيضها صحيح وجائز، وحينئذٍ يكون الاعتقاد بالإله اعتقادًا صحيحًا الذي هو نقيض الاعتقاد بعدمه!!

وأمّا الإلهيون ففي سعةٍ من هذه الإشكالية؛ لأنهم لا يقصرون نوع المعرفة البشرية بالحسيات ولا يلتزمون بانحصار المصادر بالمصدر الحسّي، بل يتعدّون إلى غيره كما عرفت قبل قليل.

والنتيجة أنّ المرتكز المعرفي الذي اعتمد عليه الإلحاد في إنكاره للوجودالإلهي ليس صحيحًا، ومناقش فيه من الجهات التي ذكرناه كما أنّ هناك إشكاليات أخرى أعرضنا عن ذكرها للاختصار.

وإذا فشلالإلحاد في تقديم المرتكز المعرفي سوفيطال الفشل باقي المرتكزات؛ وذلك لاعتمادها على هذا المرتكز، ولكن سوف نتجاوز هذه الإشكاليات ونقوم باستعراض ومناقشة المرتكزات الأخرى.

المرتكز المنطقي

٢- المرتكز المنطقي: المقصود من (المنطق) في هذا العنوان؛ الطريقة التي يسلكها الذهن في استنتاجالأفكار والوصول إلى نتائج معينة، فمثلاً إذا اردت أنْ أعرف أنّ هذا القماش جيدٌ، فيمكن للذهن أنْ يستدلّ على ذلك من خلال مشاهدة ما يماثله بالنوع مسبقًا، وكان مثلاً قد رآه جيدًا، فينتقل من الحكم الثابت في القماش المشاهد سابقًا إلى إثبات الحكم نفسه للقماش الذي نريد التعرف عليه، ويُطلق على هذه الطريقة من الاستدلال وآلية انتقال الذهن إلى النتيجة في عرف المناطقة بـ(التمثيل).

وعليه، فالطريقة المنطقية إذا ما سلكت من قبل الذهن فسوف تولّد معرفة من معرفة أخرى، وهذه المعرفة الأخرى التي يعتمدها الذهن هي من المعارف المحقّقة سلفاً أو الواضحة حدّ البداهة، ولا يعني هذا أنّ كلّ طريقةٍ منطقيةٍ هي طريقةٌ موضوعيةٌ ومضمونةٌ في مقام الاستنتاج والاستدلال، بل بعض الطرق زائفةٌ وبعضها غير ناضجٍ كما أنّ هناك طرقًا منطقيةً صحيحة، فخذ مثلاً أنّ طريقة (التمثيل) ليست من الطرق المنطقية الصحيحة وإنْ كان الناس في تعاملاتهم الحياتية يجرون عليها ويعملون بها، وإلّا فكون هذا القماش جيدًا لا يستلزم بحال أنْ يكون شبيهه له الحكم ذاته.

ومن الطرق المنطقية المذكورة في كتب المنطق، طريق التتبع والاستقراء، إذ تتبع موارد معينة في موضوعٍ ما، يبرر الحكم الكلي على ذلك الموضوع، من قبيل تتبع تمدد الحديد عند تسليط حرارةٍ عليه في موارد متعددةٍ ومواطن مختلفةٍ فينتهي الذهن إلى إثبات حكمٍ عامٍّ كليّ، وهو (أنّ كلّ حديدةٍ تتمدّد بالحرارة)



فنلاحظ أنّ الذهن انتقل من موارد خاصّة محدودةٍ إلى الحكم الكلّي العام؛ ولذا يقال عن الاستقراء : «إنّه انتقالٌ من الخاصّ إلى العام». وأمثلته في حياتنا الاعتيادية والعلمية كثيرةٌ جدًّا، فمثلاً تتبع العقاقير الطبية بتجربتها على بعض الأشخاص، ومن ثم تعميمها على المستوى العام البشري، وهكذا في مجالات الفيزياء والكيمياء والاجتماع والنفس والاقتصاد، وما إلى ذلك.

وهناك طريقٌ ثالث، وهو طريق الملازمات العقلية[1]، ويُعبرّ عنه بطريق القياس العقلي أو الطريق الاستنباطي. ويفترض في هذا الطريق أنْ تكون هناك ملازمةٌ بين قضيتين، فينتقل الذهن من إحداهما إلى الأخرى من قبيل التلازم بين وجود النار وجود الحراة، فإذا شاهد الإنسان النار انتقل ذهنه إلى الحرارة، ومثله إذا علمنا أنّ هناك مثلثًا فسوف ينتقل الذهن إلى أنّ مجموع زواياه تساوي ١٨٠ درجة؛ وذلك لوجود تلازمٍ بين كون الشكل مثلثًا وبين امتلاكه درجة ١٨٠. فنلاحظ أنّ الانتقال الذهني كان عبر الملازمات العقلية وليس هو كالطريقين الأول والثاني.

وبعد أنْ استبعدنا الطريق الأول من ناحية عدم ثبوت القيمة العلمية له، يبقى الحديث عن الطريق الثاني الاستقرائي والثالث العقلي، وبالنسبة إلى الملاحدة لا يعتقدون بالطريق العقلي وإنّما يتم اعتمادهم منطقيًا على الطريق الاستقرائي، وعندما ذكرنا أنّ الإلحاد له مرتكزٌ منطقيّ في إثبات مدعاه فنريد أنّه يعتمد الطريق الاستقرائي في إثباتاته، والسبب الذي دعاهم إلى الاقتصار على هذا الطريق هو أنّهم يعتمدون معرفيًا على المصدر الحسّي كما عرفت، والاستقراء إنما هو تتبع وملاحظات حسية، ولمّا كانت الماورائيات ليست مشاهداتٍ حسية، فلا تخضع حسب فهمهم إلى الطريق الاستقرائي، ومن هنا فإنّهم رفضوا الماورائيات وادّعوا أنّها لا تستند إلى حجة منطقية فإنّ الحجج المنطقية عندهم منحصرةٌ فقط بالحجة والطريق الاستقرائي المعتمد كليًّا على الملاحظات و الأمور الحسية.

[١]- عبرّنا عنه بطريق الملازمات العقلية لكونه تعبيرًا أوضح لدى ذهن المتلقي.

أمّا بالنسبة إلى الإلهيين فإنّهم لا يرفضون طريق الاستقراء ولكن لا على أنّه السبيل المنطقي الوحيد في الإثبات، بل هناك الطريق العقلي، وهو طريقٌ موضوعيّ وسليمٌ ومعمولٌ به في جملةٍ من العلوم كعلم الهندسة والرياضيات والفيزياء ونحو ذلك، ويعتني الإلهيون بهذا الطريق المنطقي في إثبات وجود الله سبحانه عبر سبلٍ كثيرةٍ، مثل أنّ عالم المادة عالمٌ مركبٌّ من أجزاء، وكلّ شيءٍ يكون كذلك فهو حادثٌ وله بداية، كما أنّ العلم الحديث يقضي ببداية الكون ويحدّد عمرًا زمنيًا له، وإذا كان الأمر كذلك فالعقل ينتقل من الكون الحادث إلى ضرورة أنّ له مُحدِثًا لاينتمي إلى الطبيعة الكونية، وإلاّ فإنّ الملازمة العقلية قاضيةٌ أيضًا باستحالة أنْ يوجد شيءٌ من لا شيء.

ويمكن أنْ يُناقش الإلحاد وعموم المدرسة المادية، بعدة أمورٍ نذكر منها ثلاثة:

الأول: إنّ العلاقة بين الأثر (المُسبَب بالفتح -) والمؤثّر (السبب) من العلاقات المعمول بها والمعتمدة في المجتمع العلمي من الناحية العملية؛ فإنّ معظم الاكتشافات العلمية يسلك فيها من الأثر إلى مؤثره، وكذا إنّ كلّ تعاملاتنا وعلى جميع المستويات يسلك فيها هذا المسلك، فالطبيب عندما يكتشف أنّ في المريض فيروسًا معينا إنّما اعتمد في اكتشافه على بعض الآثار الناتجة من ذلك الفايروس، ولو لم تكن في ذهن الطبيب علاقة السببية لما صحّ منه هذا التشخيص، بل لتعطل علم الطب وباقي العلوم لعدم ثبوت علاقة بين أيّ شيءٍ مع أيّ شيءٍ آخرعلى تقدير الإنكار. فلو التزمنا بما التزم به الملاحدة وعموم المدرسة المادية من عدم ثبوت علاقة السببية العقلية لما استقرّ حجرٌ على حجر، ولتوقفت العلوم جميعًا، وعمّت الفوضى على المستويين الكوني والاجتماعي.

الثاني: عندما يقول الملحد أنّ طريق الملازمات العقلية طريقٌ غير صحيحٍ، وإنّ طريق الاستقراء هو الطريق الصحيح. نقول لهم: كيف علمتَ أنّ طريق

الاستقراء طريقٌ صحيح؟ فإنْ لم يأتِ بدليلٍ على هذا المدعى فسوف لا تكون قيمة لدعواه. وإنْ جاء بالدليل فنسأله هل هذا الدليل سببٌ وعلةٌ لإثبات صحّة طريق الاستقراء أو ليس سببًا لذلك؟ فإنّ قال: هو سببٌ له. قلنا: إذا اثبت السببية والتلازم العقلي. وإنْ قال: ليس سببًا، قلنا: إذا لا ينفع في الإثبات.

الثالث: إنّ دعواهم من كون طريق الاستقراء ليس له القدرة على إثبات الوجودات الماورائية مجانبةٌ للصواب، بل يمكن أنْ يكون الاستقراء طريقًا لإثبات الوجود الإلهي كما ساق إثبات ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، وطبقّه فعليًا في كتابه (المرُسِل والرسول والرسالة)، وسوف نشير إليه إنْ شاء الله تعالى.

المرتكز العلمي

٣- المرتكز العلمي: المقصود بهذا المرتكز يتّضح بعد بيان المراد من (المنهج العلمي)، إذ يُراد به الخطوات التي تتبع لضمان الوصول الى نتائج مقبولةٍ في دائرة العلوم غير الزائفة، فإنّ العلوم حسب منظور المهتمين بمناهج البحث العلمي، تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: العلوم الحقيقية (الموضوعية): وهي نوع العلوم التي تعتمد على أسسٍ مقبولةٍ عند العقلاء وذات أهدافٍ واضحة، وإنّ أدوات التحقيق فيها معترفٌ بها من الناحية العقلائية والعلمية، وهذا مثل العلوم الطبيعية، فإنّها تعتمد على مناهج تجريبيةٍ واضحة، واختباراتٍ ظاهرةٍ ونتائج ملموسةٍ، وتستهدف أغراضًا مقبولةً في المجتمع العلمي العقلائي.

وكذا مثل علم المنطق والرياضيات اللذين يعتمدان منهج الملازمات العقلية، وإنّ النتائج المترقبة فيهما نتائج حقّة. وكذا من العلوم الحقيقية الموضوعية العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والاقتصاد والقانون وغيرها، فجميع هذه العلوم تعتمد

على مناهج موضوعية، ولها نتائج مقبولة وذات أهدافٍ مرضية.

الثاني: العلوم الزائفة (غير الموضوعية)، وهي بخلاف العلوم الحقيقية كعلم قراءة الكفّ والشعوذة ونحوهما، ويُعبرّ عن هذه العلوم بأنّها زائفة؛ لأنّها لا تعتمد على منهجٍ واضحٍ ومعروف، كما أنّها قائمةٌ في كثيرٍ من الأحيان على التزوير والخداع، وليس لها أهداف معتمدة في العرف العلمي والعقلائي، فهي علوم مزيفة عن الحقيقة.

وينبغي أنْ نستبعد العلوم الزائفة من دائرة البحث العلمي والموضوعي، وإنّما يتم الاعتماد على القسم الأول من العلوم فقط.

وإ ذا كان المعتمد هي العلوم الحقيقية فيتوجب العمل- في خصوص بعض العلوم[1] - بخطوات المنهج العلمي في قبال ما يتبع في دائرة العلوم الزائفة. وإنّ كلّ ما سنتحدّث عنه في بيان المرتكز العلمي عندالإلحاد - استعراضًا ومناقشةً - إنّما يكون في دائرة العلوم الحقيقية لا الزائفة.

هذا، وقد وقع الاختلاف بين الإلهيين والملاحدة في بعض العلوم، في أنّها من العلوم الحقيقية أو الزائفة، بل إنّ الملاحدة أنفسهم قد اختلفوا في بعض العلوم من ناحية أنّها حقيقية أو ليست حقيقية. فمثلاً إنّ علمالأخلاق والقانون ممّا اختلف فيهما الملاحدة، فبعضهم قال: إنّها من العلوم الزائفة، إذ ليست هناك معياريةٌ للأخلاق يمكن أنْ تُعتمد بناءً على إنكار وجود الله، كذلك لا ملزم للالتزام بقانون يفرض على الإرادة البشرية أيًّا كانت الجهة التي صدر منها القانون، فإنّ علمالأخلاق والقانون إنّما يقيّدان إرادة الإنسان ويمنعان من حريته، وبعبارة بعض كبار الملاحدة (لو لم يكن الله موجودًا فافعل ما شئت)، وكلّ الفلسفاتالإلحادية العبثية والفوضوية لا يعيرون وزنًا وأهميةً للقانون و الأخلاق فضلاً عن الاعتراف بالأديان والعلوم العقلية، إذ يجعلونها جميعًا من العلوم الزائفة.

[١]- أي: غير العلوم الحقيقية التجريدية من مثل علم الرياضيات والمنطق والفلسفة.



وهناك من الملاحدة من يلتزم بإنّ علم الأخلاق والقانون من العلوم الحقيقية، ولكن سيأتي أنّ هؤلاء عاجزون عن تقديم معياريةٍ موضوعيةٍ لذلك، وسيتضح أنّ الإلحاد لا يجتمع مع ثبوت علم الأخلاق والقانون.

وبعد أنْ تعرّفنا على ما هو المراد من المرتكز العلمي عند الملاحدة وأنّه المنهج المعتمد ذاته من قبلهم في إثبات مقاصدهم عبر خطواتٍ تتبع وصولاً إلى النتيجة التي يرومون إثباتها، وهي إنكار وجود الصانع. نتساءل عن ما هي هذه الخطوات التي تتبع من قبل الباحث العلمي، ملحدًا كان أو غيره، للحصول على النتيجة العلمية؟

في الحقيقة، إنّ هذه الخطوات محلّ اختلافٍ بين علماء المنهج العلمي من ناحية عددها، ومن ناحية التقديم والتأخير في ترتيبها. وأيًّا كان، فإنّا ذاكرون ما يهمنا منها في موضوع بحثنا، ولا نجد حاجةً إلى تحقيق العدد والترتيب، وما سوف نذكره يمثل أحد الآراء في المسألة.

خطوات منهج المرتكز العلمي

الخطوة الأولى: الملاحظة.

الخطوة الثانية: الفرضية.

الخطوة الثالثة: الاختبار العلمي أو التجريبي.

ولكي يتضح المعنى نذكر مثالاً علميًّا ونطبق عليه هذه الخطوات، فإذا رأى طبيبٌ مريضًا، ووجد ارتفاعًا في درجة حرارة بدنه، فهنا قد لاحظ الطبيب شيئًا ورصده في المريض، وهذه هي خطوة (الملاحظة)، وهي الخطوة الأولى، حيث الرصد وملاحظة الحدث، وهذا على حدّ ملاحظة الظواهر الطبيعية والكونية كملاحظة الفيضانات والزلازل ونحو ذلك.

وبعد ذلك يفترض الباحث تفسيراً مؤقّتًا حول ما لاحظه وشاهده، فيقول مثلاً: إنّ ارتفاع درجة الحرارة كان بسبب الإرهاق والتعب أو التهاب أو وجود فايروس معين وهكذا. وهذه تُسمّى (بالفرضية)، وهي عبارة عن تفسيرٍ أو أكثر للظاهرة الملحوظة من قبل الباحث، وهي الخطوة الثانية.

ومن ثم يأتي دور الخطوة الثالثة، اعني (الاختبار العلمي) فمثلاً إنّ الطبيب في المثال المذكور يعطي علاجًا يتناسب مع كون الفرضية والتفسير المؤقّت هو عبارةٌ عن التهابات مثلاً، وبعده يكتشف أنّ الفرضية كانت صحيحةً أو خاطئة.

هذه – مُلخّصًا - خطوات المنهج العلمي، تبدأ بالملاحظة، ومن ثم تفرض الفرضية، وبعد ذلك يكون الاختبار العلمي، وهي متبعةٌ في جميع المجالات العلمية والإنسانية. نعم لا تتأتى هذه الخطوات في بعض العلوم كالعلوم العقلية الصرفة مثل الرياضيات؛ لأنهّا ليست من العلوم التجريبية، فلا تخضع لخطوات المنهج العلمي.



والنتيجة أنّ المرتكز العلمي للملحد ما هو إلّا توظيف خطوات المنهج العلمي في إثبات معتقده، من خلال الملاحظة والفرضية والاختبار. ولكن كيف حصل هذا التوظيف؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف طبّق الملحد خطوات (الملاحظة والفرضية والاختبار)، وانتهى به التحقيق إلى إثبات الإلحاد؟

ينبغي أنْ ننبّه قبل الدخول في الجواب على هذا السؤال، أنّ هذه الخطوات مطروحةٌ عند علماء المنهج العلمي من أجل رسم الطريق أمام كلّ باحث، وكلٌّ حسب اختصاصه، وليست نتاجًا إلحاديًا، وإنّما الملاحدة حاولوا الاستفادة منها في تفكيرهم.

كما ينبغي أنْ نبيّن أنّ الملاحدة على قسمين من جهة امكانية الاستفادة من هذه الخطوات في إثباتالإلحاد:

الأول: يرفض أنْ تكون مسألة إثبات الصانع ممّا تخضع لخطوات المنهج العلمي، بدعوى أنّ الإله ميتافيزيقي ماورائي، فكيف يخضع للملاحظة والاختبار التجريبي؟ وبناءً على هذا الرأي تكون مسألة إثباتالإله أو إنكاره مسألةً غير علمية، وإذا قُدِّر أنْ تبحث فينبغي أنْ تبحث في مجالٍ آخر، كالفلسفة أو ما يكون من قبيلها، وهذا رأي الملاحدة القدماء.

الثاني: من يلتزم بإمكان تطبيق المنهج العلمي بخطواته المذكورة على مسألة وجود الإله الصانع، ومن يقول بذلك فإنّه يلتزم بعلمية مسألة وجود الله تعالى ويجعل العلم والمنهج العلمي من محدّدات الإثبات لهذه المسألة، بل ذهب كثيرٌ من الملاحدة إلى أنّ مسألة وجودالإله ليست سوى مسألة علمية، وأنّ العلم هو الوحيد الذي له حقّ أنْ يقرر مصيرها، من قبيل ريتشارد دوكنز من الملاحدة. وممّن قال بإمكان التطبيق من الإلهيين السيد الشهيد الصدر.

ونحن نعترف بأنّ فكرة وجود الله تعالى فكرةٌ علمية، وأنّ خطوات المنهج

العلمي تثبت هذه الفكرة حتمًا حيث يكون الراجح هو ذلك. وأمّا كيفية تطبيق خطوات المنهج العلمي فتكون بهذا النحو:

أولاً نرصد الظاهرة، ثم نذكر التفسيرات المعقولة لها، وبعدها يتم الاختبار، ومنالأمور التي يمكن رصدها في المقام هو ظاهرة التنظيم المنتشر في أرجاء الكونولنا وقفةٌ معها ستأتي إنْ شاء الله تعالى - ومن ثم نذكر تفسيرين لهذه الظاهرة الأول هو أنّ الذي كان مسؤولاً عن هذا التنظيم هو الإله الصانع الذكي وهذه فرضيةٌ صحيحةٌ ومقبولةٌ عند الجبهتين الإلحادية و الإلهية. والفرضية الثانية، فرضية القانون الطبيعي والصدفة، والخطوة الثالثة هي اختبار صحة هذه الفرضية أو تلك.

ويجدر بنا أنْ نذكر أنّه بعد الانتهاء من تحقيق فرضية من الفرضيات، فإنْ حصلت هذه الفرضية على درجةٍ تصديقيةٍ عاليةٍ وتامةٍ كأن تكون ١٠٠٪ ، أو ما يقاربها، فيعبرّ عنها حينئذ بالحقائق العلمية، من قبيل دوران الأرض حول نفسها، وهي قضايا لا تقبل النفي والجدل، ولها قيمةٌ عاليةٌ جدًّا، وتكون من القضايا المرجعية في باب الجدل والحوار، وينبغي أنْ يعترف بها الجميع، ومنكرها لا محالة لا يُعبأ به ولا يلتفت إليه. وأما إذا اكتسبت درجةً تصديقيةً دون ذلك، كأنْ تكون بدرجةٍ تصديقيةٍ مقدارها ٧٠٪، فيعبرّ عنها بالنظرية، وهي قضيةٌ مقبولةٌ علميًّا ومعترفٌ بها إلى حدٍّ ما، ولكنّها ليست على حد الحقائق العلمية، ومن الممكن أنْ ترفض متى ما اصطدمت معالحقائق، ولا ينبغي أنْ تكون سببًا في رفض أفكار مهمةٍ وخطيرةٍ ما دامت هي أمورٌ ظنيةٌ لم يحسم أمرها بصورةٍ يقينية، فإنّه يتوجب أنْ تلاحظ (النظرية) عند مقارنتها مع بعضالأفكار بدرجة الاحتمال ودرجة أهمية المحتمل، فمثلاً إذا احتملنا ولو بنسبة ٥٪ أنّ هذا الطعام قد وضع فيه سمٌّ قاتلٌ، فهنا يتوفر عندنا درجةٌ احتماليةٌ ضعيفةٌ، ولكن المحتمل بدرجةٍ عاليةٍ من الأهمية والخطورة، ومن الناحية العقلائية والعلمية يحكم بترك هذا الطعام لزومًا رغم أنّ احتمال عدم سُمّيّته يمثل ٩٥٪، فكذلك الأمر في النظريات



فإنّ درجة احتماليتها وإنْ كانت عاليةً إلا إنهّا إذا اقترنت بأهمية المحتمل فيتوجب ترك العمل بها.

وأما إذا فشل الاختبار العلمي فيبقى التفسير المطروح للظاهرة تحت مسمى الفرضية، ولا يرقى إلى النظرية أو الحقيقة العلمية.

هذه أهم المرتكزات التي يعتمدها الملحد في بيان موقفه السلبي تجاه فكرة وجود الصانع الحكيم، وسيظهر ضعف الاعتماد عليها كحجةٍ مقبولةٍ وقادرةٍ على اثبات مدّعاه.

سمات الإلحاد المعاصر

وممّا ينبغي استعراضه البحث عن السمات (الإيديولوجية) و(الإعلامية) للإلحاد المعاصر، والمقصود من (السمات) أهم ما يتميز به الفكر والتفكيرالإلحادي على المستوى الإيديولوجي وما يتميز به الخطابالإلحادي وإظهار نفسه للآخرين على المستوى الإعلامي.

إنّ منالأفكار والتوجهات ما تتسم بالموضوعية والرصانة إيديولوجيا، وبالإمانة والإنصاف إعلاميًا، فتجدهم ينساقون بالبرهان نحو معتقداتهم وأفكارهم، ولا يتحرجون من التنازل عن أفكارهم متى ما وجدوا الدليل على خلاف متبنياتهم، كما تجدهم في أعلى درجات الأمانة في تقديم أنفسهم للآخرين، ولا يحمّلون أفكار الخصوم ما لم تحتمل أفكارهم، ولا يمارسون عملية الكذب والتزوير في سبيل تصدير أفكارهم وتلميعها، وبأيّ وسيلةٍ كانت.

وفي الجانب الآخر تجد ما هو عكس ذلك تمامًا، فتجد ضعف المباني المعتمدة، والالتزام ب الأفكار الزائفة والخروج عن الموضوعية في غالب الأحيان، كما تلاحظ الكذب والتزوير في خطابهم وجدلياتهم. كما إنّ من الاتجاهات ما تكون ملفّقةً بين هذا وذاك.

ونريد هنا تسليط الضوء على السمات التي يمكن رصدها للإلحاد المعاصر بصورةٍ عامة، من الناحيتين الإيديولوجية والإعلامية. وإنّما اخترنا البحث عن السمات الإعلامية بالإضافة الى الايديولوجية؛ فذلك لإنّ الإعلام يمثّل وجه الأكار في حالات فهم الآخر، أو تفهيمه، ومن غير الإعلام المنصف لا يمكن أنْ نتعرف على مضامينالأفكار بصورتها الدقيقة.

أهمية البحث في سمات الإلحاد

تتمثل أهمية هذا المبحث ب الأمور الآتية:

١- إنّ التعرّف على سمات الإلحاد يعني ببساطة التعرّف على طريقة تفكيرالملحدين؛ وهذا يُمكّننا من الوقوف على القواسم المشتركة لتكون نقاط إلزامٍ عليهم، وتوفّر الحجة لدى الطرف الآخر، ومن دون ذلك يتشتت الحوار وتضيع الحجة، فلا يصل النقاش إلى الهدف المطلوب. فمثلاً من السمات الإيديولوجية للملاحدة هي الاعتماد على خطوات المنهج العلمي، وكانت الخطوة الأولى منها هي (الملاحظة) فقد يسيء الملحد فهم هذه الخطوة - كما هوحال كثيرٍ منهم - ويتوهم أنّ المراد من الملاحظة (خصوص ما يباشره الحس) من عينٍ أو أذنٍ أو نحوهما مع أنّه ليس المراد من هذه الخطوة هذا المعنى، وإنّما تشمل أيضًا بعض الأشياء التي لا يدركها الحس مباشرة من قبيل بعض القوى الطبيعية كقوة الطاقة الكهربائية، وكذلك قوة الجاذبيةوفق نيوتن - فإنّ هذه القوى نرصدها عن طريق رصد آثارها لا أنّها تلاحظ حسيًّا بالمباشرة. فإذا ما أوضحنا للملحد هذا المعنى فيمكن بعد ذلك أنْ نبني النقاش في المرحلة اللاحقة.

كذلك، بالنسبة إلى خطوة الفرضية التي هي تفسيرٌ مؤقّت، فإنّه لا يجب أنْ يكون الشيء الذي به حصل التفسير من الأشياء المدركة بالحس مباشرة، بل يمكن ألّا يكون كذلك ودونك فيزياء الكوانتم.

إنّ التعرّف على طريقة تفكير الملحد، وكيف يبني أفكاره من الأسس المعتمدة لديه، تضعنا في المكان المناسب لاكتشاف الأخطاء، ومواطن الخلل في تفكيره.

٢-إنّ معرفة سمات الإلحاد لها أهميتها من ناحية احترازية، إذ يتوجب على الباحث أنْ يأخذ الحيطة من تمرير بعضالأفكار عبر ما يسلكونه عادةً في مساحات تصدير معتقداتهم، وهذه الأهمية ترتبط بالسمات الإعلامية. ومن المعلوم ما للإعلام من دورٍ تأثيريّ على الجمهور المستهدف، سواء كان الإعلام سياسيًا أم عقديًا أم غيرهما، إذ يمارس في الجانب الخطابي ما من شأنه أنْ يؤثّر في متبنيات الجمهور وعقائده وسلوكياته، ويحاول هؤلاء في العادة أنْ يستعرضواالإلحاد على أنّه فكرٌ إنساني وخلقي، وأنّه إذا ما سيطر على الجماعة البشرية، فإنّ البشرية سوف تأخذ طريق الخير والأمان، ويتغافلون عن المجازر التاريخية التي حدثت على يد فئةٍ من داعميالإلحاد، مع التركيز على أخطاء سلوكيات خصومهم.

٣-إنّ من موارد أهمية هذا المبحث هو التركيز على نقاط القوة والضعف في مجمل أفكارالملحدين، ذلك أنّ الاتجاهات الفكرية غالبًا ما تشتمل على موارد عقدية هي نقاط القوة فيها كما إنّ هناك موارد تمثّل نقاطًا حرجةً عليهم، وتحتاج إلى تدعيم وتأسيس واضح، وقد يشعر أصحاب الفكر بفراغٍ برهاني على معتقدٍ أو فكرة، وربما تكون هذه الفكرة هي من الأصول المهمة وأركان إيديولوجيتهم.

٤- ممّا يرتبط بأهمية هذا المبحث، هو تمييز الجوانب العلمية (الموضوعية) القابلة للنقاش عن الجوانب الذاتية والإعلامية، فما أكثر ما يلتبس الجانب الموضوعي بالجانب الذاتي، فإذا ما تعرّفنا على أن ّهذا الاتجاهكالإلحاد مثلاًيخلط بين الجانبين وأنّ هذه من سماته المتكررة، فيلزم العمل على فرز ما يطرحونه وتشخيص الخطابيات الإعلامية عنالأفكار العلمية.

أولاً:- السمات الإيديولوجية

وأمّا أهم السمات الإيديولوجية للإلحاد فهي:

الأولى: الخلط بين الديني وغيره، إذ يخلطون بين أفكار ينبغي أنْ تناقش بعد التسليم بوجود الله تعالى وأخرى تناقش قبل ذلك، أو بغض النظر عن الاعتقاد بالإله الصانع. وقد ذكرنا سابقا أنّ الملحد إذا ما ناقش في بعض تفاصيل الأديان كالفقه الديني أو معاجز الأنبياء فيتوجب أنْ نُلزمه بافتراض وجود الله تعالى، ومن ثم يتأتى طرح الإشكال فتتم مناقشته؛ وذلك لأنّه ليس من الصحيح منهجيًّا أنْ تستشكل في جوانب دينيةٍ مبنيةٍ على فكرة الوجود الإلهي في الوقت الذي تعزل هذه الجوانب عن فكرة الإله. فمثلاً من المغالطات الاستشكال على المعجزة في سياق إنكار الوجود الإلهي؛ فإنّه من الواضح حتى الإلهي لا يتقبلالأمور الاعجازية منفصلةً عن التدخّل الإلهي، فخذ على سبيل المثال، فلق البحر وإحياء الموتى تكون ضربًا من الأساطير إذا ما عزلت عن التدخّل الإلهي، وهذا متفقٌ عليه، ولكن أيضًا من المتفق عليه أو الذي يجب أنْ يتفق عليه، أنّ التدخّل الإلهي إذا ما افترض فإنّ هذه الظواهر تضحى أمورًا طبيعية اعتيادية، وليست نسبتها إلى الله تعالى نسبةً إعجازية، وإنّما هي إعجازيةٌ بلحاظ المقدور البشري؛ ولذا فإنّ الملاحدة لا يرفضون إمكان حصول هذه المعاجز من قبل الإله الصانع؛ ذلك أنّ الله تعالى عندهم على تقدير وجوده، كلّي العلم وكلّي القدرة وكلّي الإرادة.

نعم، بالنسبة إلى الربوبي له أنْ يستشكل مباشرةً على أيّ فكرةٍ ترتبط بالدين بعد أنْ افترضنا أنّه ممّن يسلم بالوجود الإلهي.

إنّ الملحد غالبًا ما يتعدّى مساحته إلى مساحة الربوبي، فيستشكل بإشكالاتٍ هي خارج مساحته المرسومة له منهجيًّا وإيديولوجيًا، فيلتبس ذلك على المتلقي فيحسبه إشكالاً موضوعيًا. وهذه سمة من سمات الإلحاد المعاصر.



الثانية: من سماتالإلحاد في هذا الزمان سطحية فهمالإلحاد من قبل أغلب الملاحدة، وعدم معرفة أكثرهم بالمباني الدقيقة التي يرتكز عليهاالإلحاد، سواء منها المعرفية أم المنطقية أم العلمية، كما يجهلون واقع الطريق المنطقي، وكيفية تطبيق خطوات المنهج العلمي، حيث تجد اعتقاد كثيرٍ من الملاحدة ناتجًا من أسبابٍ نفسيةٍ أو اجتماعيةٍ ذات ظروفٍ خاصة، وليس نتيجة البحث الموضوعي غير المنحاز؛ ولأنّهم سطحيون في اعتقادهم قد تجد التهافت والازدواجية في أفكارهم، بل قد يتكلّمون فيما يناقض مبانيالإلحاد من حيث لا يشعرون.

الثالثة: إنّ الملاحدة يدعون أنّ إيديولوجيتهم إنسانيةٌ فيحاولون بقدر الإمكان التركيز علىالأخلاقيات العامة فتجد في عباراتهم الحرية واحترام الرأي وحب الإنسان والطبيعة وما شابه ذلك، مع أنّهم لا يملكون معيارًا واحدًا يصحّحون فيه هذه الدعاوى، وسيأتي الكلام حوله لاحقًا. على أنّ دعوى الإلحاد لهذه الإنسانية يتناقض مع مبانيهم ومرتكزاتهم، من رفض كلّ ما يقيد إرادتهم واختيارهم.

الرابعة: من سمات الإلحاد المطالبة بالحرية المطلقة، والتي هي تساوي الإباحية المطلقة، رغم أنّها مخالفة للسنن القانونية البشرية التي يزمرون بها، حيث يطلق العنان لإرادة الإنسان بأنْ يفعل ما يشاء كيف يشاء أنىّ يشاء .. ومثل هذا الموجود يمثل كائنا خطيراً على البشر؛ لأنّه يهدد البشر على المستوى الإيديولوجي، فإنّه إذا كان يؤمن بالحرية المطلقة فهذا يعني أنّه يجيز لنفسه كلّ شيء، إذ من الممكن أنْ يقتلني لمصلحته الخاصة، ويكذب علي من أجل حفنة من المال، ويفعل أيّ شيءٍ قبيح من أجل ذلك، فلا ملزم له يمنعه من ممارسة أفعاله ما دام أنّ ما يفعله يصب في صالح حياته الشخصية، بل ولماذا أصلاً يتوجب عليه أنْ يمتثل للقانون مع مصادمته لمنافعه الذاتية.

الخامسة: من سمات الإلحاد تطرفهم في إنكار الماورائيات، وغالبًا هذه السمة موجودة بين عوام الإلحاد لا سيما ملاحدة الشرق، وإلا فإنّ كبار الملاحدة

لا يمانعون من احتمالية وجود الماورائيات حتى (ريتشارد دوكنز) الملحد الشهير ليس متيقنًا من عدم وجود الله وإنّما يحتمل ذلك احتمالاً كبيراً.

ثانياً :- السمات الإعلامية

وأمّا السمات الإعلامية للإلحاد، فهي :

الأولى: تحريف فكرة الإله الماورائي وتقديمه للمتلقي على أنّ هذا هو الإله الذي تقصده الأديان ويعتقد بهاالإلهيون، ويكون ذلك عبر وسائل متعدد كالرسوم الكاريكاتيرية المسيئة للإله الواحد وتصويره بصورةٍ خاطئةٍ بهدف تنفير القارئ أو المشاهد منها.

وهذا الأسلوب مشينٌ جدًّا، وطريقة رخيصة في تصويرالأفكار، ولا ينبغي أنْ يفعله المنصف الباحث عن الحقيقة.

الثانية: من السمات تصنيفهم لأتباع الأديان بأنّهم من أصحاب الأفكار القديمة، ويلبسونهم لباس التأخّر والرجعية في الوقت الذي يزعمون لأنفسهم الحداثة والتقدّم، وهذا له عاملٌ نفسيّ مهمٌ وخطيرٌ لا سيّما إذا كان المتحدّث له أسلوبٌ خطابيّ جيّدٌ ومؤثّر، إذ يخيل للإلهي أو المتدين بأنّه من أصحاب الاعتقادات القديمة، والحال أنّ الصراع بين جبهتي الإلحاد والإلوهية ليس وليد الساعة حتى يتهم الإلوهي بأنّه رجعي قديم، بل أما أن يكون كل منهما قديم أو كلاهما حديث أو أن المسألة لا ترتبط بعامل الزمن بقدر ما تتعلق بتوفر القناعة والتدليل عليها.

الثالثة: من السمات الإعلامية للإلحاد المعاصر التركيز على نماذج متفرقة من النصوص الدينية، وعزلها عن السياق الذي صدرت فيه، ومن ثم انتقاد الدين بأكمله، بل قد يتم التركيز على بعض الفقرات من دينٍ معينٍ وتوجيه النقد إلى تمام الأديان! وكثيراً ما يحصل هذا النمط من الأسلوب.

ويندرج في هذه السمة محاولات تسقيط الدين من خلال بعض سلوكيات المتدينين، وكأنّ هذا السلوك هو الانعكاس للأفكار الدينية، لاسيما فيما يرتبط بالأفعال المرهونة بالعادات والتقاليد والرسوم العنصرية أو القومية.

الرابعة: من سمات الإلحاد الإعلامية، التصريح المتكرر من قبلهم بأنّ هناك تناقضًا بين العلم والدين، وغالبًا ما يثار في سبيل إثبات ذلك التناقض الواقع في مضامين وأفكار الدين المسيحي، ومن ثم تعميمها على باقي الأديان، ولو من ناحية دعوى أنّ الأديان جميعها على سبيلٍ واحد.

ويصاحب – عادةً - دعوى التناقض سواء في الدين المسيحي أم غيره، سوء فهم للنص الديني وتلقيه بصورةٍ ناقصةٍ غير مكتملة. هذه أهمّ السمات التي يمكن ذكرها في هذه العجالة.

المصادر

١. -ابن منظور، لسان العرب ، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٦ق.

٢. - بنروز، روجر: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد وائل الأتاسي ود. بسام المعصراني، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٨م.

٣. - بول ديفيز وجون جريبين: أسطورة المادة؛ صورة المادة في الفيزياء الحديثة، ترجمة: م. علي يوسف علي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤. - دوكينز، ريتشارد: وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، إصدار تجريبي، ٢٠٠٩ م.

٥. - شريف، عمرو: رحلة عقل، ط٤، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م.

٦. - الكفوي، أبو البقاء،الكليّات، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

٧. - كاكو، ميتشيو: رؤى مستقبلية، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠١م.

٨. - ويلز، جوناثان: أيقونات التطور؛ علم أم خرافة، ترجمة: د. موسى إدريس ود. أحمد ماحي ود.محمد القاضي، ط١، دار الكاتب للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.
10. Reviewer’s notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.٨	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.٩	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.١٠	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf
- spring (30) 1445 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

spring 30– 2024 A.D.

Ramadan month – 1445 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 30 – 2024 A.D.
Ramadan – 1445 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

